

UNIVERSAL
LIBRARY

OU_190052

UNIVERSAL
LIBRARY

لفصل الذرة

رساله

الذرة الملقه شرح تحفة المرسل

از حضرت امام مرتضیٰ شیرازی مدینه فیضان برسیه دارعارفان دست خدای تعالی
حکومت قاجار کشور حضرت شیخ الاسلام آقا شایع علی نورانی قدس سره
مترجمه

تالی جوامع فروعی اقصیٰ و غنی ثمره شجره سعادت شجره یاض سلوات غلغله
سلطان افروز ولومی طایفه علی حیدر سلطانی الاکبر
بیتام شیخ محمد فاضل

طبع اصح المطابع لکهنه طبع مشهد

۱۳۲۰



تحفہ مرسلہ عبد کلیل نذر حمدت مبارک گاہ رب جلیلے کہ
خود غیر از اصد حضرت اعلایش صدوری نمیتواند
یافت و شکوہ سپاس نعماء بے انتہایش از تہستان
نست آباد و جو رجا نگاہ بیدار وجود نمیتواند رسید
و جب الوجود کے کہ صورت علیہ ابرہت نفس رحمانی
حقائق اعیانی ساختہ دورائے استا غیب بشعاع انوار
وجود خود جلوہ ہمیت وجود بر خویش انداختہ اعیان بقدر
کاملہ خودش عیان بر آورد و حکم تنزل وجودی در مرتبہ
شہود متصف بصف امکان در آوردہ اے
جلالت فرش عزت جاودان انداختہ عکس نور
تابشے در کن فکان انداختہ حکیت جان از عکس انوار
جمال تابشے چیت آن خاک در آب روان انداختہ
ایک نظر کردہ خروش از عالمی برخاستہ بیک سخن گشتہ غروی

بندہ کند زبان کا پیش کیا ہوا تحفہ احمد اس رب جلیل
کی بارگاہین نذر ہے جبکہ بغیر نازل فرمائے حمد صادق
نہیں ہو سکتی اور جسکی بے انتہا نعمتوں کا شکر ہم ایسے
قسمت آباد وجود کے معلوم سے جیسا چاہیے ادا
ہو ہی نہیں سکتا ایسا و جب الوجود کہ جس نے صورت علیہ
نفس رحمانی کے طور سے حقائق اعیانی بنایا اور پردہ
غیب کے پس پشت اپنے انوار وجود کی روشنیوں سے
اپنے اور پتلی وجودی فرما کر اپنی قدرت کاملہ کو عیان
کو ظاہر کیا اور حکم تنزل وجودی مرتبہ شہود میں دیکھ بھٹ
امکان ہی موصوف کیا اے احوالات الخ یعنی تیری بزرگی
فرش عزت بچھایا اور تیری عکس نور فی عالمین چمک بید کی
تیری انوار جمال کی ایک چمک ہی جو جسم ایک خاک تیرا چھوٹا
روح والی تو فی ایک نظر دیکھ عالم میں شور مچا دیا اور ایک

تشریف و جو دین تبحر وجود آفریدگار عالم کہ آدم و نوح آدم
است معرفت ذات و صفات خود او تعالیٰ ست چنانکہ

داؤد علیہ السلام پر سید یارب لماذا خلقت الخلق

قال کنت کفرًا محفیا فاحببت ان اعرف فخلقت

الخلق و چون تخلیق آن بفرض تعریف خود است

پس معرفت حقیقی جز او درست نیاید اگر چه مالک جن

نیز شریک در تعبد بودند اما انسان است کہ در تحمل بار

امانت از جملہ کاینات ممتاز گشت و آئینہ حق نما آمد

لیکن تا نفس انسانی بکمال مرتبہ صفائہ رسد بہ آئینگی کہ

رسد و این جز بسلو کہ بر جادہ شریعت و طریقت دست

نہ دہد و بختگی این کار پس تعلیم است و کامل و مکمل بے تذکر

و تذکار نیاید کہ غفلت سرایت ہزاران حجاب افتادہ است

میدانند آنکس کہ میدارد لاجرم فقیر گاہ گاہ از بعضی صفات

مذکرہ علوم صوفیہ می دارد چنانچہ حسب دستور روز

نقداند و ز دولت مکالت و الادب و دامن سلاکہ ملحد و اعلا

بلند رتبت و الانہت جان فطانت و روان فحامت

مولوی محمد صدر الدین خان صاحب نے ہر آئینائی بیان

ذکر رسالہ تحفہ مرسلہ بر زبان گذشت مسانت عبارت

و رشاقت اشارت آن صحیفہ مکررہ باین ہمہ کہ از فہم بچو

من نافہم منہرہ است لیکن خان صاحب اسباب جن طے

کہ با من اسجد ان دارند دست خواہش دراز چشم فرماں

آدم و نوح آدم کو پیدا کرنے اور بزرگی دینی سے اپنی ذات

صفات کی معرفت مفسوہی چنانچہ جب حضرت داؤد علیہ السلام

یہ انیا تو ارشاد ہوا کہ میں نے تو مخفی تھا میں نے اپنا پہچان

جانا پسند کیا لہذا خلق کو پیدا کیا چونکہ اسکی تخلیق سی غرض

حصول عرفان ہے اسلئے یا انسان کے سوا اور کسی سے

ٹھیک نہیں ہو سکتی اگرچہ جن و فرشتہ بھی عبادت میں

شریک ہیں لیکن انسان ہی ایسا ہے جو بار امانت اٹھا کر

تمام خلق سے ممتاز ہو کر آئینہ حق نما ہو اما جب تک نفس انسانی

کمال مرتبہ صفائت پہنچے آئینہ کب ہو سکتا ہی اور یہ بلا

سلوک راہ شریعت و طریقت حاصل نہیں ہو سکتا اور اس

بختگی و ستاد کامل و مکمل کی تعلیم کے بغیر ذرا و گفتگو

نہیں ہو سکتی کیونکہ غفلت سی ہزاروں حجاب پیدا ہو جاتے

ہیں اس امر کو دہی جانتا ہے جو برتا ہی لہذا فقیر بھی کبھی

کبھی اپنے بعض دستور سی علوم صوفیہ کے متعلق گفتگو

کر تا رہتا ہی چنانچہ حسب دستور ایک فرسٹ الادب و دان

سلاکہ اجد و اعالی بلند رتبت و الانہت جان فطانت و روان

فحامت مولوی محمد صدر الدین خان صاحب نے ہر آئینائی بیان

ذکر رسالہ تحفہ مرسلہ بر زبان گذشت مسانت عبارت

و رشاقت اشارت آن صحیفہ مکررہ باین ہمہ کہ از فہم بچو

من نافہم منہرہ است لیکن خان صاحب اسباب جن طے

باز گردید که این عروس رخسار بشری و ترجمه فارسی
هر معرفت کرده بر آرم تا مشتاقان دیده بر در را جلوه
باشد هوش ربا و کرشمه بود دلخواه و خود نیز باین وجه صفح
اعراض ازین امر جیم مناسب نفهمید که مخفی حقیقت
و اعی شوق و باعث طلب در باطن طالبان مستور
پیدا آورند و شر آتش محبت در دل صدیقان مشتعل گزند
فقیلت بالسمع والطاعة وان كنت قليل البع
و البضاعة و هر چند سودا سه مجموع دیت در سر
نیت که نیت اما ظاهر است که دست طلبی طالب
بدامن مقصود رسد آری سر غم عشق بوالهوس
را نهند و سود دل پروانه گس را نهند و عمری باید که
یا رآید بکناره این دولت سر مدغم گس را نهند چون
توان است که فضل در سعادت بکدام طایفه کشاده شود
اما این شرح را ذخیره سعادت دارین خود کا شنیدیم که
کاشتم و نامش الدرۃ الملتقه فی شرح تحفة المسلم
که اتم امید از ذهاب بے منت آنکند باین بیان را
از خطا و خلل و سهو و زلل مصنون دارد و اسرار غیب
بر در کما ید و هو حینا و علیه توکلنا

که اس عروس زیبا کو لباس و زینت و ترجمه فارسی
سے آراستہ کردن جس بی مشتاقان منظر کیلئے اسکا جلوه
جلوه ہوش ربا اور اسکا کرشمہ نقد دلخواہ ہو جاوین نے
بھی اس امر عظیم کی سر تابی سلیے مناسب نہیں سمجھی کہ حقیقت
کی باتیں طالبین کی قلوب میں طلب برانگیزند اور شوق
پیدا کر دیتی ہیں اور آتش محبت صادقین کی قلوب میں
مشتعل کر دیتی ہیں لہذا میں نے باوجود کم مائی اس خدمت
کو بخوشی قبول کر لیا اگرچہ قیل قال کا شوق سب ہی کو
ہوتا ہے لیکن یہ ظاہری ہے کہ ہر طالب دست طلب و مقصود
تک نہیں پہنچتا سر غم عشق و عشق کا غم کبھی کسی
گرفتار ہوا و ہوس کو نہیں دیا جاتا اور نہ پروا کا سوز قلبی
ملھی کو دیا جاتا ہے ایک دست عشق کی طے کو چاہیے یہ
دولت سر مدغم شخص کو نہیں دیتی و اگرچہ یہ نہیں معلوم کہ
بسعادت کا فضل کس انجی سی کھلا سی مگر میں فی اس شرح
کو اپنے لیے سعادت دارین کا ذخیرہ سمجھ کر لکھا اور اس کا نام
الدرۃ الملتقه فی شرح تحفة المسلم رکھا بخشہ فی سنت
امید ہے کہ میری قلم و بیان کو خطا و خلل و سهو و زلل سے محفوظ رکھو
اسرا غیبیہ کی دیکھو بی ہلکوں کا فی وادی پر ہمارا بعد و رسم

قوله قدس سرہ باسم اللہ الرحمن الرحیم الحمد للہ

اقول ابتدا کتاب بعد نمین بے سبب از سر رب لازماً
ابتدا است بر سنت آئینہ سنت سنینہ نبویہ اما اول

من کتابوں کہ کتاب کی ابتدا بعد حصول برکت بے سبب خدا کی
حمزہ یہ طریقہ آئینہ سنت نبویہ کی موافق ہے طریقہ آئینہ کی موافق ہے

کلام الہی کہ مرتب و منظم باین ترتیب است شروع
بحمد کہ وسیلہ ثانی اولی است و اولی ثانی و لیکن ثانی
پس گویمان ست بگنہان نماز کہ در حدیث آمدہ کہ
ہر کلامیکہ در وسیلہ و حمد نیاوردہ شود آن بے برکت
است رواہ ابو ہریرہ اگر گوی کہ بعضی شرح بخاری
گفتہ اند کہ در صحت حدیث مقالات اند کہ صلاحتیست
باز نگذاشتہ اند گویم کہ حدیث برد و پنج آمدہ باللفظ
جمیعاً و بالمعنی فقط و این حدیث از قبیل ثانی است
چہ کہ نووی در اول شرح صحیح مسلم ذکر کردہ است کہ
بداء بحديث ابی ہریرۃ کل امر ذی بال لیمید
بحمد اللہ و فی روایت بسم اللہ فضول بن انتھی و
توفیق میان روایتین کہ شراح تہذیب آنرا سہو او
غالب اکثر از اعتبار کردہ است بحدیثین بر عارف
خیر پزیدہ نیست پس معنی آنکہ جمع تمام افرادش از
ہر حامد بہر محمود کہ بود راجع بحق است و مخصوص بندت
اقدس و سہ حمد را با تو بنیتہ ست درست
بر در ہر کہ رفت آن درست ہچرا کہ بخشندہ نعمت
عرفان خود کہ فوق جمیع نعمات و تمامہ جملہ خیرات است
اوست پس ہمہ از دست و بر و چنانکہ ہمہ اوست
الا کل شیء ما خلا اللہ باطل و عقل و انبیاء
و حدیث خیرہ دیگر در چراغہ انچه جز بہستی نیست و انچه جز حق

کہ کلام اللہ اسی ترتیب سی مرتب و منظم ہی یعنی الحمد للہ بسم
سی شروع کیا گیا ہی اور در حقیقت الحمد للہ بسم اللہ ہی اور بسم اللہ الحمد
دوست سنت نبویہ کے موافق ہونا اگر چہ ظاہری مگر بھی
جاننا چاہیے کہ حدیث شریف میں آیا ہی کہ جو بات الحمد للہ و
بسم اللہ ہی شروع نہ کیا ہی وہ بے برکت ہی اس حدیث کو
حضرت ابو ہریرہ نے روایت کیا ہے اگر یہ کہا جاوی کہ بعض
شرح بخاری شریف کا قول ہی کہ اس حدیث کی صحت میں
گفتگو ہی اور یہ حجت کے قابل نہیں اسکا جواب یہ ہی کہ حدیث
دو طرح پر ہی کیا لفاظ و معانی دو دو کے ساتھ دوسرے صرف
الفاظ کے ساتھ تو یہ حدیث دوسری قسم ہی کیونکہ امام نووی
شروع شرح صحیح مسلم میں لکھا ہی کہ حدیث ابی ہریرہ کی سند
جو یہی کہ جو امر شانہ اللہ کی حدیث شروع نہ کیا جاوے اور بے
اللہ کی نام ہی نہ شروع کیا جاوے وہ ابتری انتھی و ان روایتوں میں
موافقت کیو شراح تہذیب نے سہو بلکہ قصداً و درجہ خیر
اعتبار کیا ہی عارف باخبر یہ بھی نہیں غرض کہ معنی یہ ہو ہی کہ حمد
اپنے تمام افراد کے ہر حامد ہی جس محمود پر بھی ہو حق ہی کی طرف
و اور کسی ذات مخصوص ہوگی سہ حمد کو تیری ساتھ ایک ٹھیک نسبت
حسن و رازی پر جای دہ تیرا ہی دروازہ ہوگا کیونکہ وہ ہی انبی
عرفان کا تختہ والا جو تمام نعمتوں و درخوئیوں پر بھاری پس اسکی
اور لیس کی ہی ہی صلیح سب ہی ہمہ ہر خیر و صلیح اہل بیت علیہ السلام
و حدیثین سعد پریشان سلیبی ہی ہی حقیقی کہ سہو خیر و حمد و حق کی

باطل است ۱ قطع نظر ازین وجود حمد و سبجائے بزرگ
کامل الصفات خودش در کلام مجید بہشت آیات و انھار
کالات و افاضہ آلاء و اسباغ نعمائے عظیم باقی و
ثابت است و با وصف این نیز امر کردہ عباد را بشناویم
و شکر نعم غیر عدیدہ خود پس واجب شد امتثال نمودن
و زبان بہ انھار صفت کاملہ اش کشودن احمد جامع شکر
باشد و شکر جامع حمد کہ مہین مرتبہ جامع حمد اعلیٰ مراتب
حمد است پس می فرماید
چنانچہ فرماتے ہیں

قوله رب العالمین

اقول یعنی خداے کہ پروردگار عالم و عالیہ انست
رب بالفتح و تشدید با خداوند پروردگار و ارباب جمع
صیغہ صفت مشبہ است بمعنی اسم فاعل۔ اے پرورد
و ثابت کنندہ مضمین معنی واجب الوجود کہ او ثابت
لازوال است و بسوے او باشد استناد عالم و تجدید
آن لانه قیوم لہا یا بمعنی مالک متصرف و صلح امور
ماخوذ از رب الامر ای اضلحہ یا مصدر دہشتہ شود
مبالغہ کا عدل و برترتیب رسانیدن شی بسوے
کمال اوست شئیافشیئا خلاصہ این کہ رب رکلام
عرب بر چند معنی آمدہ است و ہمہ رین جامنا سبب ازند
اول مالک و مالکیت او تعالیٰ ہمہ عوالم را ظاہر است
زیرا کہ ہر چیز چون مخلوق اوست ملوک او نیست دوم
مین کشا چون یعنی خدا تمام عالم کا پروردگار ہے رب
بفتح و تشدید یا بمعنی خداوند پروردگار ارباب اس کی
صیغہ صفت مشبہ است بمعنی اسم فاعل۔ اے پرورد
و ثابت کنندہ مضمین معنی واجب الوجود کہ او ثابت
لازوال است و بسوے او باشد استناد عالم و تجدید
آن لانه قیوم لہا یا بمعنی مالک متصرف و صلح امور
ماخوذ از رب الامر ای اضلحہ یا مصدر دہشتہ شود
مبالغہ کا عدل و برترتیب رسانیدن شی بسوے
کمال اوست شئیافشیئا خلاصہ این کہ رب رکلام
عرب بر چند معنی آمدہ است و ہمہ رین جامنا سبب ازند
اول مالک و مالکیت او تعالیٰ ہمہ عوالم را ظاہر است
زیرا کہ ہر چیز چون مخلوق اوست ملوک او نیست دوم

یعنی خالق و باین معنی نیز مناسب مقام حمد است
بلکہ خالقیت و مستلزم تمام حمد است کہ نعمت ہے او
قبل استحقاق بہ مردم رسیدہ اند سو ہم سید یعنی سر از فرقہ
و ہمین معنی رب النوع گفتمہ میشود و حقیقت علو مرتبہ
و ان نیز مستعدی علی محامد است چہ آم مری یعنی صلاح
کنندہ امور و رسانندہ ہر چیز باطل مراتب و تربیت
بر دو قسم است قسمی آنکہ مخصوص چیز برابراے نفع خود
پر در دنا آن چیز بکار آید و این قسم تربیت شان
مخلوقات است کہ بپائیدار غرض حاجات خود اند و قسمی
دیگر این کہ برای فائدہ آن چیز اور پرورش نمایند و
ہمین ست شان خالق تعالیٰ و از نیاید استہ شد کہ
رب العالمین اکل صفات او تعالیٰ است و از ابتدا ظہور
نور وجود تا انتہائے وصول ہر کس بمعاد خود در حیطہ
این اسم اعظم است و ہر نسبت و علاقہ کہ در و قائم است
پر تو نور مبارک این اسم دارد و لذت بعد اسم اللہ این اسم
را در مقام حمد آرزو زیرا کہ اللہ دال است بر کمال و تمام
و این اسم بر ا فوق تمام و ال کمال و ممکن لذاتہ کہ ہر دو
طرف وجود و عدم او برابر است و بپایہ حق موجود میشود
پس انچہ ازین قسم موجود شدہ است یا خواہد بود آن
عالم گویند و عالم مشفق از علامت است این را عالم
از ان گویند کہ علامت اسماء و صفات الہیست کہ ہر ذرہ

یعنی خالق یعنی بھی حمد کے مناسب ہیں بلکہ اسکی خالقیت
مستلزم تمام حمد کو ہے کہ اسکی نعمتیں استحقاق کے قبل مخلوق کو
حاصل ہوئیں تیسرے سید یعنی سرگروہ اور اسی معنی میں رب النوع
آیا ہے اور حقیقت مرتبہ عالی ہے اور یہ بھی تمام حمد کو مستعدی ہے
چوتھے مری یعنی امور کی صلاح کرنے والا اور ہر چیز کو اعلیٰ مرتبہ
پہنچانے والا اور تربیت کی دو قسم ہیں پہلے یہ کہ کسی مخصوص
شے کو اپنے نفع کے لیے پرورش کرتے تاکہ وہ اسکے کام میں آوے
ایسی تربیت مخلوقات کی شان ہے جو اپنی اغراض اور حاجات
کے پائید ہوتی ہیں دوسری یہ کہ اس شے کے فائدہ کی لیے اس کو
پرورش کریں اور یہ اللہ تعالیٰ کی شان ہے اس سے معلوم ہوا کہ
رب العالمین حق کی صفات میں سے زیادہ کامل صفت ہے
اور ابتدائے ظہور نور وجود سے انتہائے وصول تک ہر شخص اپنی
میعاد میں اس اسم اعظم کے احاطہ انداز میں ہے اور جو نسبت
علاقہ ناموسمین قائم ہے وہ اس اسم کی نور مبارک کا برتو ہے
اسی واسطے اسم اللہ کے بعد اس اسم کو مقام حمد میں لاتے ہیں
کیونکہ لفظ اللہ تمام اوصاف کمال پر دلالت کرتا ہے اور یہ اسم
افوق التمام ال کمال پر اور ممکن لذاتہ اسی کہتی ہیں جسکی اطراف وجود
اور عدم برابر ہوں اور حق کی ایجاد اسی موجود ہے تو جو کچھ ایسا
موجود ہوگا وہ اسکو عالم کہیں گے اور عالم مشفق علامت سے ہے
اسکو عالم اس لیے کہتی ہیں کہ وہ اسماء و صفات الہی کی علامت
جس کا ہر ذرہ اسی اسم صفت کا منظر ہے اور چونکہ افراد عالم کا ہر ذرہ

از ان نظر سے وصفے ست و چون ہر فردے از افراد	اسماے الہی سے ایک اسم خاص کا منظر ہے اور اسما و صفات
عالم نظر سے خاص است از اسمائے اولیٰ و ثانی لا جرم	الہی غیر متناہی ہیں لہذا عوالم بھی غیر متناہی ہوں گے۔
عوالم غیر ایسی باشند و فی انوار التنزیل العالم اسم لما	انوار التنزیل میں ہے کہ عالم اوس کو کہتے ہیں جس سے کچھ جانا
یعلم بہ کالخاتم والقالب فیما یعلم بہ الصانع	جسے جیسے خاتم اور قالب جس سے بنانے والے کا علم ہوتا ہو اور
و هو کل ما سواہ من الجواهر و الاعراض فانہا	عالم نام ہی ماسوائی حق جو اہل و اعراض کا ہیں عالم سبب نہیں ممکن
لا مکانہا و افتقارہا الی مؤثر واجب لذاتہ	ہونے اور مؤثر واجب لذات کی طرف محتاج ہونے کی وجہ لذات
تبدل علی وجودہ و انما یشتمل ما متحدہ من الاجناس	کے وجود پر دلالت کرتا ہی اور اپنی ماتحت اجناس مختلفہ کو
للعقلیۃ و در جامع الاصول است کہ العالم هو الظل	شامل ہے اور جامع الاصول میں ہے کہ عالم ظل ثانی
الثانی و لیس الا وجود الحق الظاہ بصور المکنات	ہے جو بحر وجود حق کے کہ بصورت حلقہ مکانات ظاہر ہے کچھ نہیں
کما ہا فاطہ و رہہ بتعیناتھا سہی باسم السوی فیہ	سہ تو تعینات عالم میں حق کے ظاہر ہونے کے سبب نیز
باعتبار اضافتہ الی المکنات اذ لا وجود للمکان	باعتبار اوس کی اضافت الی المکنات کے عالم کا ماسوا اور
الا لحدیثہ النسبۃ والا فالوجود بید الحق	غیر نام رکھنا دیا کیونکہ مکان کا کوئی وجود اس نسبت کے سوا
و المکنات ثابتہ علی عدمیتہا فی علم الحق وھی	نہیں ہے ورنہ وجود تو عین حق ہی اور مکنات علم حق میں
شیونہا الذاتیۃ فالعالم صورۃ الحق و الحق	اپنی عدمیت پر ثابت ہیں جو اوس کے شیون ذاتیہ میں تو
ہویۃ العالم و روحہ و ہذہ التعینات فی الحق	عالم صورت حق ہی اور حق ہوت و روح عالم اور یہ تعینات
الواحد احکام اسمہ الظاہر الذی ہو محلی الہم	وجود واحد میں اوس کے اسم ظاہر کے جو اوس کے اسم
الباطن اتقی و در لطایف الاعلام فی اشارات اہل الہام	باطن کا محلی ہے احکام میں انتہی اور لطائف الاعلام فی اشارات
است کہ عالم اسم است بہر ماسوائے حق عزوجل میں	اہل الہام میں ہے کہ عالم ماسوائی حق کا نام ہی اور یہی
بر این صیغہ است چرا کہ اسمیت برائے اینکہ دانستہ شود	صیغہ پر ہے کیونکہ یہ اوس خیر کا نام ہے جس سے شے
شئی بدو چنانکہ خاتم اسم است برائے ما ینتہم لہ الشی	جانی جائے جس طرح خاتم و چیز ہی بہ ہی کسی شئی پر بھی جانی
تجسین نام اسم است برائے ما یعلم بہ و اینکہ	ایسے ہی عالم وہ ہے جس سے کسی شئی کا علم ہو اور اسی لیے کہ

علامتی است دالہ بر موجود خود و حقیقت وجود مقید
 اوصاف کمالات و لهذا اطلاق کردہ میشود برو کہ سو
 حق است و او بہ نسبت حق کا نقل باشد و شیء زائد
 نہ باشد بر حقایق معلومہ حق تعالیٰ و نہ متصف بوجود
 ثانی پس جمیع کاینات نباشند الاحقائق معلومہ اور وہ حقائق معلومہ حق پر کوئی زائد چیز نہیں اور نہ کوئی
 سبب نہ کہ تجلی شدہ از باطن حق بظاہر و سہ و مراد
 از تجلی حق ظہور و نیست بہ احکام معلومات چرا کہ بطون
 آنها ذاتیست پس او تعالیٰ ظاہرست در ظاہر و باطن
 از آنها و ظہورش بہ اعتبار تجلی و نیست در اعیان آنها
 و بطون باعتبار غیبت ذاتہ اللہی لا یصلح ادراکھا
 بغیر ذاتہ پس او تعالیٰ ظاہرست در ہر مفہوم و باطن
 باشد از جملہ مفہوم مگر از مفہوم سیکہ گفت کہ عالم صورت
 حق است و او ہوت او پس این تہدات و تعدد
 در وجود واحد ہما نہ احکام اسم ظاہر از یثبیت نہ ظاہر
 حق تجلیست برای باطن و ہی پس احکام ظہور تعدد میگردانند
 اطلاق وحدت بطون را و ہما احکام مسمی اند بہ کا ظاہر او کی باطن کیلئے تجلی ہی پس احکام ظہور وحدت بطون کا اطلاق
 قوایل و اللہ اعلم کو متعدد کردیتے ہیں اور انھیں احکام کا نام قوایل ہی دانند علم

قوله والعاقبة للمتخلی عن الکونین

اقول در استکاری و انجام محمود کہ ہر زندانیان
 ابتلا باید بہر تخلیہ گیرندہ از کونین است و این اشارہ
 بہ مقام صوفیست کہ جذبہ عنایت قدیمہ اور اکل
 من کہتا ہوں کہ نجات اور نیک انجام جو اسیران مبتلا کو در کا
 ہے او ان لوگوں کے لیے ہی جنھوں نے کونین ہی تخلیہ اختیار کیا
 اس ہی صوفی کو مقام عالی کھیر اشارہ جسکی جاذبہ عنایت حق نے

بیشک عبادت و عبادت الہیہ و عبادت اللہ

از خودی خود استزاع کرده است و حجابی خسل و	اوس کی خودی سی علیہ کرد یا ہوا اور حجاب خلق و انانیت
انانیت از نظر شود برداشته لاجرم در اتیان طاعت	اوس کی نظر سے اٹھا دیا ہو و طاعت اختیار کرنی اور خیرات کی صلہ
و صد و خیرات خود را و خلق را در میان نہ بیند و از	میں اپنی کو یا کسی در میان میں نہ دیکھی اور اطلاع نظر خلق سے بیخود
اطلاع نظر خلق مامون باشد بہ انشاء اعمال و ستر احوال	اور اعمال و احوال چھپائی کا مقید نہ ہو اگر مصلحت وقت عبادت کا
مقید نہ ہو اگر مصلحت وقت در اطلاع عبادت بیند	اطلاع و ستر احوال ہر گز نہ پوشیدہ کھلیں ملامتہ مخلص میں
انہما کند ورنہ انہما کند پس ملامتہ مخلصان انہما کند	کے لئے نہ ہی بل خود سے اوصوفیہ خاص میں بفتح لام یعنی خاص از
وصوفیہ مخلصان بفتح لام انا اخلصنا ہم بخالصۃ	انا اخلصنا ہم بخالصۃ صوفیہ کی تعریف میں ہی جامی فرما
وصف حال ایشانست جامی میفرماید صوفی	ہیں کہ سے صوفی وہ ہی جو از خود ستر ہو و وہ اچھائی اور برائی
آنست کہ از خود ستر است از تکلیف و از بہ	و نون سی علیہ ہی + قید بہستی میں گرفتار او خیال بہستی سے
ستر است + بند بہستی و زہستی ساؤ + زائدہ کون	عالم ہی + عالم میں پیدا ہوا ہی + عالم اسمی آزاد ہی + جو تکلیف
ز کون آزادہ + و چون سنت الہیہ جاریست بر رعایت	الہیہ فاعل و منفعل میں انتہائی مناسبت ہونے پر جاری
تناسب میان فاعل و منفعل و حق سبحانہ در رعایت	ہے اور حق انتہائے تنزہ میں ہی اور خلق انتہائے تعلقی میں
تنزہ است و خلق در رعایت تعلق حاجت گردید بتوسل	ایسے صورت میں ایسے درمیانی شخص کے توسل کی ضرورت
متوسط جامع کہ از حجت تنزہ استفادہ کند و بہرہت	پڑی جو جامع ہو معنی حق سے استفادہ کر کے خلق پر فائز
تعلق افاضہ نماید و افضل و ساکن صلوۃ ستر لاجرم	کرے اور بہترین وسیلہ صلوۃ ہے اسی لیے مصنف نے
مصنف توسل حجت از صلوۃ ما بین آنحضرت و ربی فرمود	صلوۃ کو آنحضرت اور حق کے درمیان توسل کر کے فرمایا

قوله والصلوة والسلام علی مظلومہ الاقر محمد وآلہ وصحبہ اجمعین

اقول یعنی رحمت کاملہ و سلامتی از آفات تعلقات	میں کہتا ہوں یعنی رحمت کاملہ اور آفات تعلقات سے
بر منظر اتم محمد صلی اللہ علیہ وسلم و بر آل و یاران می باد	سلامتی نظر اتم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور ان کی اولاد
باید دانست کہ منظریت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم	اور اصحاب سب پر ہو واضح ہو کہ آنحضرت کی منظریت
از انست کہ او اول تعیین حقیقت مطلقہ است کہ	اس لیے ہے کہ وہ حقیقت مطلقہ کا تعین اول ہیں

بعد از ان هر چه هست و باشد تفصیل آن خواهد بود
 یا از آنکه حقیقت آنحضرت ظهور استوائ حقیقت
 حیل مجده است و این خاص از لفظ منظر مستفاد میشود
 که آن مرتبه ظهور از آغاز خود کامل تر باشد که نقطه
 دارد و نه ظلال بلکه ظلال و انعکاس همه بعد از این
 و این تاویل با حقیقت معیت کلمه ایانی لا اله الا الله
 محمد رسول الله مناسبت دارد و کمال پیچیده و صلوٰه
 عطف است انعطاف ذات باین معنی خلی گزیده
 می نماید و آوردن صلوٰه بعد حمد نیز از آنست که در حدیث
 ضعیف آمده بر روایت ابو هریره که هر کلامیکه در حمد حق
 نباشد و درود بر پیغمبر صلی الله علیه و آله باشد
 رواه عبدالقادر الروهادی فی ربه عینه و صحب
 اسم جمع صاحب است و در مراد آن اقوال اند مختار
 صاحب نخبه الفکر آنست که صحابی کسی است که ملاقات
 کرد آنحضرت را و مؤمن بود و مرد بر اسلام و مراد از
 آل بنی هاشم آنکه صدقه بر ایشان حرام است و آوردن
 آل در اینجا برای امتثال امر حدیث تعلیم است و وجه
 برایشان سبب بودن ایشان واسطه و ابلاغ شریعت
 بسوی عباد است و تحقیق دیگر از سالک تئویر لافق
 توان دریافت و حمد مشتق از حمد مجبول مشدوع یعنی
 کنیز الخصال التي محمد علیها ما محمد غیره من البشر
 حیل بعد چه کجاست یا بر او کسی کی تفصیل بودگی یا اس لی که
 حقیقت آنحضرت ظهور استوائ حقیقت واجبیه است
 این معنی خاص از لفظ منظر مستفاد میشود
 که آن مرتبه ظهور از آغاز خود کامل تر باشد که نقطه
 دارد و نه ظلال بلکه ظلال و انعکاس همه بعد از این
 و این تاویل با حقیقت معیت کلمه ایانی لا اله الا الله
 محمد رسول الله مناسبت دارد و کمال پیچیده و صلوٰه
 عطف است انعطاف ذات باین معنی خلی گزیده
 می نماید و آوردن صلوٰه بعد حمد نیز از آنست که در حدیث
 ضعیف آمده بر روایت ابو هریره که هر کلامیکه در حمد حق
 نباشد و درود بر پیغمبر صلی الله علیه و آله باشد
 رواه عبدالقادر الروهادی فی ربه عینه و صحب
 اسم جمع صاحب است و در مراد آن اقوال اند مختار
 صاحب نخبه الفکر آنست که صحابی کسی است که ملاقات
 کرد آنحضرت را و مؤمن بود و مرد بر اسلام و مراد از
 آل بنی هاشم آنکه صدقه بر ایشان حرام است و آوردن
 آل در اینجا برای امتثال امر حدیث تعلیم است و وجه
 برایشان سبب بودن ایشان واسطه و ابلاغ شریعت
 بسوی عباد است و تحقیق دیگر از سالک تئویر لافق
 توان دریافت و حمد مشتق از حمد مجبول مشدوع یعنی
 کنیز الخصال التي محمد علیها ما محمد غیره من البشر

پس این ابلغ از مرید است و آن ماخوذ است از
 ثنائی و ابلغ است از احمد کہ افضل التفضیل است از
 حمد و در معنی احمد و قول اندیکے بمعنی احمد الحامد
 اللہ و دیگر بمعنی اکثر المحمدين من اللہ۔
 یہ صیغہ ثنائی مجرد سے ماخوذ اور مرید فیہ سے بلاغت میں
 زیادہ اور احمد سے بھی بلیغ ہے جو حمد کا فعل تفضیل ہے
 اور احمد کے معنی میں رد قول ہیں ایک تو یہ کہ حمد نے
 اللہ کی سب سے زیادہ حمد کی اور دوسرے کہ اللہ کی سب سے زیادہ حمد

قوله اما بعد فيقول العبد المذنب المحتاج الى شفاعته النبي

اقول بعد و گفت بموجب دیگر سیکوید بندہ گندگار محتاج
 یہ شفاعت رسول مختار۔ اما بعد کلمہ اسیت کہ چون
 شخصے کلامے بر اسلوبے راند و خواہد کہ اسلوبے دیگر بیا
 بگوید اما بعد و عبارت بمعنی دخول در رتق کائنات
 چنانکہ حریت در اصطلاح اہل حقیقت بمعنی خروج از رتق
 کائنات و مرادات و جمیع علایق است لهذا مصنف
 علام صفت عبد مذنب آورده و ذنب رویت خوبی
 خود است و مقام حریت عز بناست و حرار است کہ
 در شان حق تعالی میفرماید و یوثرون علی
 انفسهم ولو کان یحمر خصاصة و قال علیہ السلام
 انما یلظ احدکم ما قنعت به نفسه و انما یصبر
 الی اربع اذرع و شبر و انما یرجع الامر الی اخره
 و کمال حریت نتیجہ کلام عبودیت است عرفان قوا
 کہ من صدقت للہ عبودیتہ خلصت عن
 رق الکائنات حریتہ و عبودیت عبارت است
 از وفاے عہد و رضا بوجود و صبر از مفقود و بعضی گنند
 یعنی بعد و گفت یعنی بعد از گفت کہ مصنف اپنی آپ کو غیر فرض کر گننا
 ہے کہ بندہ گندگار آنحضرت کی شفاعت کا محتاج تین گننا
 ہوں کہ لفظ اما بعد وہ کلمہ ہے جو طرز کلام بدلنے کیلئے آتا ہے
 مثلاً کوئی شخص اپنا کلام ایک طرف قیسی دوسرے طرف پر بدلنا
 چاہے تو اما بعد کہے اور عبودیت کی معنی عالم کے مطیع ہونیکے
 ہیں جیسا کہ حریت کے معنی باصطلاح اہل تصوف عالم کی
 اطاعت اور خواہشات اور تمام علایق کی پابندی سے نکلنے کے
 ہیں اسلئے حضرت مصنف عبد کی صفت مذنب لائے ذنب سے
 مراد اپنی خودی کا علم و ادراک ہے اور مقام حریت اعلیٰ ہے حرار و
 بریں جانی شان میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ لوگ اپنی نفوس پر اثار
 کرتے ہیں خواہ بقدر حاجت مند کیوں نہ ہوں اور آنحضرت کا ارشاد ہے کہ
 تم میں ہر ایک کو وہ چیز کافی ہے جس پر اس کا نفس قناعت
 کرے کیونکہ انجام کار قبر میں جانہی اور کمال حریت کمال عبودیت
 کا نتیجہ ہے عارفین کا قول ہے کہ جو شخص اسدی اپنی عبودیت میں
 سچا ہوگی اس کی آزادی طاعت خلق ہی خاص ہے اور عبودیت عہد پر اگر
 اور موجود پر راضی رہی اور مفقود سے صبر کرے کہ کتنی ہی بعض کتب میں

ترک الاختیار فیما یبید آمن الا فتداس و بعضی کہ ترک اختیار قدرت والی چیز میں اور بعضی حول و قوت سے
 تبری از حول و قوت را گویند و اندکے معافیت یا علیہ ہو جانی کو اور کچھ لوگ مامورات کی سیر دی اور منوعات
 مامورات و مفارقت منہیات را و ذوالنہن گفتہ بچنے کو کہتے ہیں ذوالنہن مصری کے نزدیک عبودیت یہی کہ
 عبودیت آنت کہ عبد او بہر حال باشی جبری گفتہ ہر حال میں حق کا بندہ بناری جبری کا قول ہی کہ بندگان
 بندگان نعم بسیار اند و بندگان نعم قلیل ابوعلی دہقا گفت بہت ہیں اور بندگان نعم کہ ابوعلی دقاق کا قول ہی کہ تو
 گفتہ انت عبد من انت فی اسرۃ دینار اکان او جس چیز میں پھیدی اسی کا بندہ ہی جا ہی وہ دینار ہو یا درہم یا عورت
 درہما و امواتہ او غیر ذلک قال علیہ السلام وغیرہ اور آنحضرت کا ارشاد ہی کہ ہاگ ہون بندہ دینار و درہم
 نقص بالفتح ہلاک شدن و پست شدن و اذقان ویدی و دوری است کہ نافی النخب عبد الدینا کرو
 عبد الدہم و نقص عبد النخبہ و نقص بالفتح بدی و دوری جیسا کہ منتخب میں ہی اور خص بالفتح کسی شخص کی بھوک
 باریک کردن گرنگی کسے را است انتی ابو یزید مردار کم کرنا انتی ابو یزید کی شخص سے بوجھا کہ تھا اکیا نام ہی او
 دیگر گفت ما اسماک گفت خربندہ گفت بمر اند خدا کہا کہ خربندہ اپنے کہا کہ اللہ بھکاری گھو کو ماری تاکہ تم اللہ کے
 حمار تر کہ باشی عبد اللہ نہ عبد الحمار پس ہر گاہ عبودت بندی بیونہ کہ گریے کے بندے تو عبودت عبودیت اللہ حاصل
 ہوئی ہی ساکات سولی سدی آنا ہو جاتا ابوعلی دقاق کا قول ہی کہ کوئی چیز بند کیلئے عبودیت سے زیادہ بزرگ نہیں ہے سوا اللہ تعالیٰ
 فی انہی نبی کو بصفہ عبدانہ کی دنیاوی قیام کی بزرگترین اوقات یعنی شب معراج میں جو صوٹ کیا چنانچہ فرمایا کہ پاک ہی وہ اوت
 آنجا کہ فرمود سبحان الذی اسریٰ بعبدہ لیلکمن جو اپنی بندہ کو لیگی ایک ات میں مسجد حرام سے اور فرمایا کہ پھر
 المسجد الحرام و قال فاوحی الی عبدہ ما اوحی وحی بھیجی اپنے بندے کی طرف جو کچھ کہ وحی بھیجی حضرت
 صوفیہ گویند کہ عبودیت اتم از عبادت است و عبودت صوفیہ کہتے ہیں کہ عبودیت عبادت سے اعلیٰ اور عبودت
 اتم از ہر دوس عبادت است بعد از ان عبودیت بعد ان دونوں سے اعلیٰ ہے پہلے عبادت پھر عبودیت پھر

از ان عبودت عبارت عوام مومنین است و عبودیت
 خواص را و عبودت اخلاص را و نیز گفته اند که عبادت
 برای صاحب علم یقین است و عبودیت برای صاحب
 عین یقین و عبودت برای صاحب حق یقین نال
 معنی قرآنیہ بدو شئی است حفظ آداب عبودیت تعظیم
 حق الربوبیت و این هر دو در سورہ فاتحہ اند و لذا اورا
 ام القرآن گفته اند و قال علیہ السلام عرض علی بنی
 ان يجعل لی بطحاء مکة ذهباً فقلت یارب
 اشبع یوما و اجوع یوما فاذا اشبعت حمدتک
 و شکرک و اذا جعت تضرعت الیک معاذ
 ابن جبل گوید کہ بندہ بزور ایمان نتواند رسید تا دولت
 نزد او دوست تر از شرف نبود و بدانکہ تعبید در قرآن مجید
 شتق از عبادت است یا از عبودیت و ماضی امل نفتح
 عین آمدہ و از تانی مضمر عین مضارع ہر دو ضمیم عین
 لا غیر پس صاحب عبادت عابد است و جمیع عباد
 و صاحب عبودیت عبد و جمیع عباد عبادت آن کہ
 چیزے کنی کہ در ان مضاعف حق است و عبودیت آن کہ دوست
 داری آن را کہ در و رضائے اوست اصول عبادت
 شش اند صلوٰۃ بلا غفلت و صوم بلا غیبت و زکوٰۃ بلا
 وجع بلا ارادت و تحافظت بر امر و نہی بلا سمعت و ارکان
 عبودیت نیز شش بودہ اند رضا بلا فتور و صبر بلا شکایت

عبودت عبارت عوام مومنین کی لیے ہے اور عبودیت خواص
 کی لیے اور عبودت خواص الخواص کی لیے بعض کا قول ہے کہ عبادت اس
 شخص کی ہے جو علم یقین پر فائز ہو اور عبودیت اس کی ہے جس کو
 عین یقین کا مرتبہ حاصل ہو اور عبودت حق یقین کی کیلی اور آل معانی
 قرآنیہ و ہمیزین میں ایک ایک عبودیت کی محافظت و درستی و عبودیت
 کی غفلت اور یہ دونو باتیں سورہ فاتحہ میں موجود ہیں پس جس کی دوست
 کو ام القرآن کہی ہیں اور آنحضرت کا ارشاد ہے کہ میری خدا کی صحرانیکہ
 کی سنگریزی سونا کر دینا چاہی میں فی عرض کیا کہ خداوند انہیں میں ایک
 روز میرے ہر کرکھانے لگا اور ایک روز جو کھا رہا ہو گا جب میرے ہر گوتیری
 حمو اور شکار کر دے گا اور جب جو کھا ہو گا تجھے تضرع عرض کر دے گا معاذ
 ابن جبل فرماتی ہیں کہ اعلیٰ مراتب ایمانی پر بندہ اس وقت تک نہیں پہنچ
 سکتا جب تک کہ اس کی نگاہ میں عزت سے زیادہ دوست نہ ہو اور کجھ ہر کہ
 کلام مجید میں لفظ تعبید عبارت شتق سے یا عبودیت سے اول یعنی لفظ غفلت
 کا ماضی عین کی برسی یا ماضی اور عبودیت میں عین کی ماضی سے اور مضارع
 دونو کا ضمیم ہے ہر دو صا عبادت کو عابد کہیں گی جسکی جمع عبادہ ہے
 صاحب عبودیت کو عبد کہی جمع عبادہ عبادت ہے کہ اس میں تکیا ہے
 حسین کی خوشنودی یا بی جا اور عبودیت یہ کہ ایسی بات زیادہ دوست
 ہو حسین کی خوشنودی ہو عبادت کی اصول چھ ہیں نماز غفلت
 اور زکوٰۃ بلا غیبت و زکوٰۃ بلا احسان اور حج بلا ریا اور احکام الہی
 کی محافظت بغیر ظلم کے اور عبودیت کے ارکان بھی چھ ہیں
 راضی برضا ہونا بلا خیال کسی نقصان کی اور صبر بغیر شکایت

ولقین بلا شک و شبہ و توحید بلا قصور و
 اور لقین بغیر شک کے اور شہود بغیر شبہ کے اور توحید بغیر قصور
 اتصال قطیعت فتذکرہ انصف ردقنا اللہ من
 کے اور قطیعت سی اتصال ان کو یاد رکھو اور انصاف کو اللہ ہو
 ہذا و شفاعت انصاف نور است بر جوہر نبوت
 بھی ان مقامات میں سی عطا کری اور شفاعت سی مراد جوہر نبوت
 کہ از ان جوہر نبوت منبسط میشود نور بسوی انبیاء و اولیا
 پر نورانیت کا نازل ہوتا ہے اور سی جوہر نبوت سی نورانیت انبیاء
 و از انہا بسوی خلق و معنی شفاعت لغت شفیع گردانیت
 اور اولیا و پھیل ہی اور انسی خلق میں اور لغت شفاعت کی معنی
 و بحسب عرف لغت مستعمل شدہ درامداد علی ادنی
 شفیع کر کے ہیں اور لغوی معانی کی طاسی عرفاً یہ لفظ کسی بڑے
 درانچہ ادنی را ملائم باشد از دفع مضرت یا جلب نفع
 شخص کا کسی چھوٹی شخص کو دفع مضرت یا جلب نفع میں مدد دینے
 چون حقیقت آنحضرت اول لقین است باتفاق اہل
 کیلئے مستعمل ہوتا ہے چونکہ آنحضرت کی حقیقت اتفاق اہل کشف
 کشف و شہود پس شافع در وجود او باشد چون بقام محمود
 شہود لقین اول ہی لہذا صفت شفاعت کا بھی اہل وجود و جہود
 کہ مفسر شفاعت کبری شدہ مخضن آنحضرت است
 میں ہو حاضر دری ہی اور بقام محمود یعنی شفاعت کبری بھی آپ
 چنانچہ اسماء میاں آثار شافع و شفع و شفیع شاعر
 ہی سی مخصوص کر دیا گیا ہے چنانچہ ایک اسماء مبارک شافع و شفع
 بہ آن ست اشعارے شعور ممکن لاجرم شافع در شہود و شفیع اسکے خبر میں اور اشعار ملا شفع کی ممکن نہیں پس آنحضرت
 نیز آنحضرت باشند چنانچہ در حدیث وارد است کہ شافع
 ہی تر تہ نہ شہود میں بھی شافع پھری چنانچہ حدیث میں ہے کہ میرا
 لی صدری و وضع عنی و زہری و دفع لی کر کی
 شافع صدر کیا اور مجھ سے میرا جوہر اٹھالیا اور میرا
 و جعلنی فاتحاً و خاتماً پس واقف بر حقایق اسماء
 ذکر بلند کیا اور مجھ کو فاتح اور خاتم کیا تو آنحضرت کے
 و صفات الہیہ کما لہا غیر آنحضرت نباشند و اگر بر
 سوا کوئی حقایق اسماء و صفات الہیہ کا بالکل یہ وقف
 دیگرے لمعا از ان باریق شود از شکوہ روح القدس
 نہیں ہو سکتا اگر کسی کو علم بھی ہوتا ہے تو آپ ہی
 آنحضرت بقدر مناسبت منعکس باشد چہ سیادت در
 کے فیض سے بقدر مناسبت اور استعداد عمل ہوتا
 شفاعت مستلزم سیادت در علم است بلکہ مستلزم سیادت
 ہے کیونکہ شفاعت سیادت علم کو بلکہ مستلزم
 مطلقہ چہ حقیقت شفاعت در دنیا عبارت از واسطہ
 باتون میں سیادت کو مستلزم ہے کیونکہ اس عالم میں
 بودن در وصول فیض جوہر در آخرت عبارت از واسطہ
 شفاعت سے مراد وصول فیض وجودی میں در آخرت میں

بودن در وصول فیض شو و چنانچه بزرگواران	فیض شهودی حاصل ہونے کا واسطہ ہوتا ہی چنانچہ
مخفی نخواہد بود عن ابن عباس رضی	عاقلاً بر مخفی بنین حضرت ابن عباس سے حدیث
حدیث طویل انہ قال صلی اللہ علیہ	طویل میں مروی ہے کہ آنحضرت نے فرمایا کہ میں اللہ کا حبیب
وسلم انا حبیب اللہ ولا فخر وانا	ہوں مگر مجھے اوپر فخر نہیں اور میں قیامت کے روز لای حمل
حامل کواء الحمد یوم القيامة ولا فخر وانا اول	اوٹھا ونگا اور مجھ کو فخر نہیں اور میں پہلا وہ شخص ہوں جو جنت کا
من یحراک فلو الجنة فیقر اللہ فی فیدخلہا مع	دروازہ کھٹکھٹا دیا تو اس واسطے میرے لیے کھول دیا جس میں
فقراء المؤمنین ولا فخر وانا اولین والآخرین	میرے ساتھ فقراء مؤمنین داخل ہوں گی اور مجھ کو فخر نہیں اور میں
ولا فخر و مخفی نیست کہ اصل کرامت و شرافت علم معارف	اگلوں اور پچھلوں میں سب بزرگ ہوں اور مجھ کو فخر نہیں اور یہ بات
و حقایق الہی ست پس چگونہ ترجیح غیر بر آنحضرت ندان	پوشیدہ نہیں کہ اصل کرامت و شرافت علم حقایق و معارف الہی سے
یا آنکہ در بعض احادیث صحیحہ وارد است کہ اعلم باللہ	ہی پس آنحضرت پر کسی کو کیسی ترجیح ہو سکتی ہی احادیث صحیحہ میں ہی کہ میں
انا و در روایات متعدہ ثابت شدہ کہ فرمود آنحضرت	تم سب زیادہ اللہ کا عالم ہوں اور متعدد روایات سے ثابت ہی کہ
انا اکرم ولد آدم عند ربی ولا فخر و عن ابی سعید	آنحضرت نے فرمایا کہ میں خدا کی نزدیک بزرگترین اولاد آدم ہوں مگر
لنجدری انہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ	مجھے فخر نہیں اور ابوسعید خدری سی مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ
سلم انا ستید ولد آدم یوم القيامة ویدی لواء الحمد	وسلم نے فرمایا کہ میں قیامت کو دن اولاد آدم کا سردار ہوں گا اور
ولا فخر و ما من بنی آدم یومئذ من سواہ الا	میری باتھ میں لے ای حمد ہوں گی مگر مجھے فخر نہیں اور اس دن کوئی ایسا گا
تحت لوائی وانا اول من یشق عندہ الارض ولا	جو میری جھنڈی کی نیچے ہوا زمین پہلا وہ شخص ہو گا جس نے زمین
فخر فلنا اول شافع واول مشفع وواقفان حقایق و	شق کیا ایسی یعنی سب پہلو میں قبریں اوٹھو گا مگر مجھے فخر نہیں اور میں
دقائق احادیث گفتہ اند کہ تفسیر سیادت بیع القیامۃ	پہلا شافع و مشفع ہو گا و تفسیر حقایق و دقائق احادیث میں کہ
یا آنکہ آنحضرت ہم در دنیا و آخرت سید ولد آدم است	آنحضرت کی سیادت مخصوص قیامت کی روز باوجودیکہ آپ دنیا و آخرت
مبنی بر آنست کہ آنحضرت در ان روز متفر است بآباد	دنوں میں سرور اولاد آدم ہیں اس وجہ سے کہ اس روز آنحضرت
و شفاعت جو جمیع افراد بشر در ان روز التجا بآنحضرت	ہی تمنا شفاعت فرمائیں گے کیونکہ سب لگ آنحضرت ہی کی التجا کر سکیں

پس افراد آنحضرت بیاد در آن روز ظاهر شود	لذا صرف آپ ہی کی بیاد ت ایں روز ظاہر ہوگی جیسی کہ
چنانکہ حق تعالیٰ در حق خود فرمود لمن للملک الیوم	خداوند تعالیٰ نے خود اپنی نسبت فرمایا کہ اس کے واسطے آج
لله الواحد القہار یا اینکه در دنیا و آخرت ملک از	بادشاہی ہی ایک خدا ہے غالب کیلئے حالانکہ ملک دنیا و
ملک اوست لیکن چون در آخرت دعوی مدعیان	آخرت سب اسی کی ملک ہے لیکن چونکہ آخرت میں نام
منقطع شود تو ہم اشتراک بر طرف لہذا قید آن روز فرمود	مدعیوں کے دعوے باطل اور شریک ہونے کا دم بر طرف
و نیز درین روز فرست بانکہ در عود مبدی اولی کہ یوم القیامت	ہو جائیگا لہذا اس قدر کی قید لگادی اور اس سے انکار آپ
نمود از اناست آنحضرت مستقل و متفرد است دیگران	طرف بھی ہی کہ مبدی اولی کی طرف عود میں جس سے روز قیامت
درین امر متصل بہ آنحضرت اند و انداء علم فائدہ فی	مراد ہی صرف آنحضرت ہی مستقل و متفرد ہونگے اور دوسرے
شرح الاوراد و سمیت الشفاعة شفاعة لان	لوگ آنحضرت کے توسل ہونگے و اللہ علم فائدہ شرح اور اورد
الخاصة کان و ترا فی صیر شفعا بالشفیع تھی	میں ہی کہ شفاعت کا شفاعت اس لیے نام کھا گیا کہ وہ
و نبوت عبارت از معرفت حق و اسماء و صفات و	بالخاصہ ہی ہے شفع یعنی شفیع ہوگئی انتہی اور نبوت
احکام آن است و آن برد و قسم است یکے نبوت تعریف	کہتی ہیں حق کی اسماء و صفات احکام جاننے کو جب کی قسمیں
کہ عبارت است از اخبار معرفت ذات و صفات اسماء	ہیں ایک نبوت تعریف جس سے مراد معرفت ذات و صفات
دیگر نبوت تشریع عبارت است ازین اخبار مع تبلیغ حکام	و اسماء کی خبر دینا ہے دوسرے نبوت تشریع جس سے مراد
و تادیب اخلاق و تعلیم حکمت و قیام بالسیاستہ و این مختص	محض باتوں کی خبر دینا نیز تبلیغ احکام و تادیب اخلاق و تعلیم
بہ رسالت است پس نبی بہجت اولی ولی بہجت ثانی	حکمت و قیام سیاست اور یہ مخصوص رسالت ہی اور نبی بہجت
رسول و شارع است و نبوتش تشریحی است چنانکہ در	ولی اور دوسری بہجت رسول و شارع ہی اور نبوت او کی تشریحی ہے
اول تحقیق رفتہ و تحقیق دیگر در رسالہ تنویر الافق گذشتہ	جیسا کہ پہلے اسکی تحقیق ہو چکی اور اسکی علاوہ تحقیق رسالت و نبوت بالافق میں گذر چکی

قوله الشيخ محمد بن الشيخ فضل الله الهندي بالبرهان فوری

اقول یعنی شیخ محمد پس شیخ فضل اللہ ہندی بر بانپوری	یعنی شیخ محمد بن شیخ فضل اللہ بر بان پوری جو
کہ رفیق سید صبغۃ اللہ ابن روح اللہ ابن جمال اللہ حسینی	سید صبغۃ اللہ ابن روح اللہ ابن جمال اللہ حسینی

ہندی کے رفیق اور ہم سبق تھے اور یہ دونوں	ہندو تہذیب و فوجہ تماش و سے تحصیل علوم و
شیخ وجیہ الدین ابن قاضی نصر اللہ علوی	ہر دو تلمیذ رشید شیخ وجیہ الدین ابن قاضی نصر اللہ
احمد آبادی کے شاگرد اور وہ حضرت شیخ	علوی احمد آبادی اندووی شاگرد شیخ محمد ابن
محمد غوث ابن خلیفہ الدین حسینی گوالیری صاحب	خلیفہ الدین حسینی معروف بہ شیخ محمد غوث گوالیری
جو اہر ختمہ کے شاگرد تھے مصنف نے ۲۹ھ میں	صاحب جو اہر ختمہ است وفات مصنف در سنہ
وفات پائی اور اس رسالے کو ۹۹۹ھ میں ختم کیا	یک ہزار و سبست منہ واقع شد و در سنہ ۹۹۹ھ فوت و
جیسا کہ اتحاد الذکی مصنف شیخ ابراہیم کردی سین	از تحریر این رسالہ فرغ یافت و برہان پور در زمان سابق
برہان پور پہلے ہندوستان کا صوبہ تھا۔	صوبہ ہندوستان بود کہ ان فی اتحاد الذکی للشیخ ابراہیم کردی

قوله هذه نبذة من الكلمات في علم الحقائق

اقول این حاضر فی الذہن کہ نوشتہ ام یا در بند	یعنی یہ امر موجود ذہنی جس کو لکھ چکا ہوں یا لکھنا
مکارش ام چند کلمات اندر علم حقائق هذا اسم	چاہتا ہوں علم حقائق کے چند کلمے ہیں هذا اسم اشارہ
اشارہ است اشارہ بہ مرتب حاضر فی الذہن کہ	ہے اوس چیز کی طرف جو مرتب موجود فی الذہن ہو خواہ
معانی مخصوصہ باشند یا الفاظ مخصوصہ الہ معانی	معانی مخصوصہ ہوں یا الفاظ مخصوصہ جو معانی مخصوصہ
مخصوصہ اگر گوئی کہ اسم اشارہ مشاہد الیہ	بر دلالت کریں اگر یہ کہا جائے کہ اسم اشارہ تو اس اشارہ
موجود فی الخارج محسوس مشاہد بخواند کیف این	کو چاہتا ہوں جو خارج میں موجود و محسوس اور مشاہد بھی ہو
اشارہ سیوے مرتب حاضر فی الذہن درست باشد	تو یہ اشارہ مرتب حاضر فی الذہن کی طرف کیسے درست ہو سکتا
گویم آری وضع برہین است الا یہ اشارہ عقلی غیر	ہے اس کا جواب یہ ہے کہ طریقہ یہی ہے لیکن اشارہ عقلی
موجود محسوس و مشاہد نیز اشارہ الیہ گردانیدہ میشود	غیر موجود و محسوس و مشاہد بھی اشارہ الیہ کیجائی ہے بعد اس
بعد گردانیدنش کلمات اہدۃ علی سبیل المجاز	وہ حاضر فی الذہن غفل مشاہد کی کردیجا مجاز اس کی کمال ظہور
تبدیل علی کمال ظهور و اشارۃ الی فطانتہ السامع	اور سامع کی سرائی عقل پر اشارہ کرتی ہو جیسا کہ مفسر نے
کما قالوا فی قوله تعالیٰ ذلکم اللہ ربکم چرا کہ	اللہ کی اس ارشاد میں بیان کیا ہے کہ یہی اللہ تمہارا رب ہے اس کا

اور سجانہ تعالیٰ مشار الیہ جسی نمی تواند شد بالبدت	خداوند تعالیٰ مشار الیہ جسی بدایت نہیں ہو سکتا اور
واشارہ عقلی آن کہ تمیز کردہ شود شیء بمعنوت عقل	اشارہ عقلی یہ ہے کہ شئی بعد عقل تمیز کی جائے اور یہاں
واین جا ہمیں است کما استغدت عن استاذی	یہی مراد ہے چنانچہ میں نے اپنے استاد سے عبدلہ
حین قراءتی شرح التہذیب للایزدی نبد	یزدی کی شرح تہذیب پڑھتے میں ہی سمجھا۔ نبد کے
انداختن از دست نبدتہ و نبدتہ بہ معنی	مفہم کسی چیز کا ہاتھ سے ڈالنا نبدتہ و نبدتہ معنی
ضد الکثرة و اندک یقال ذهب مالہ و	میں ضد کثرت کے اور اندک کے کہا جاتا ہے کہ مال وں کا
بقی نبد منہ و نایذہ الحرب ای کاشفہ	گیا اور تھوڑا باقی رہ گیا۔ اور نایذہ الحرب بھی یعنی ہتھیار
و جلس فلان نبدتہ بالضم والفتح ای	کھولنے والا یا فلان شخص گوشہ میں بیٹھا نبدتہ بفتح و ضم
ناجبت لکذا فی الصراح و نیز در متغیب است کہ	بمعنی گوشہ حبیا کہ صراح میں ہے اور متغیب میں ہے کہ
نبد بالفتح و ذال معجمہ چیز اندک و پارہ و بقیہ و نبدے	نبد بفتح و ذال معجمہ تھوڑی چیز اور ٹکڑے اور بقیہ کے مفہم
بر زیادت یا وحدت بمعنی بعض و اندک کے کلمات	میں ہے اور نبدے یا وحدت کے ساتھ بعض و اندک کے
جمع کلمہ کو کلمہ کنایت کردہ می شود باہر و احد از باہر	کے معنی میں اور کلمات کلمہ کی جمع ہے اور کلمے سے
واعیان و حقائق و موجودات خارجیہ و بعض	ہر ایک کی طرف ماہیات ہوں یا حقائق یا موجودات
خاص ماہیات معقولہ و حقائق و اعیان اکملہ	خارجیہ اشارہ کیا جاتا ہے اور بعض خاص ماہیات
معنویہ گویند و غیبیہ نیز و خارجیات را کلمہ وجودیہ	معقولہ اور حقائق و اعیان کو کلمہ معنویہ کہتے ہیں
و موجودات مفقرات را کلمہ نامہ خوانند۔ و در	اور غیبیہ بھی اور خارجیات کو کلمہ وجودیہ کہتے
لطائف الاعلام است کہ الکلمۃ یعنی بالتحقیقۃ	ہیں اور مجردات مفقرات کو کلمہ نامہ کہتے ہیں
وان شئت فقل الماہیۃ او العین الثابتہ	اور لطائف الاعلام میں ہے کہ کلمہ سے حقیقت
شئت من تعینات الحقائق متی اعتبارت	مراد لی جاتی ہے خواہ ماہیت ہو یا کوئی عین ثابت تعینات
تلك الحقیقۃ مقترنۃ بالوجود یکم فالتقصیۃ	حق سے توجیب تک یہ حقیقت وجود سے مقترن اعتبار کی گئی
من اللوازم والتتابع حتی افادت معنی الخلقیۃ	اور سب اس کے مقتضیات لوازم اور توابع کا حکم لیتا ہے تاکہ معنی

والموجودية سميت كلمة انتهى وبخ	اور موجودیہ کا فائدہ دین اور اس کا کلمہ نام رکھا
کلمہ غیب معنویہ مراد گیرند از نقل ماہیت من	جائیگا اور بعض لوگ کلمہ غیب معنویہ مراد لیتے ہیں
حیث افرادہا عن لوازمہا قبل انبساط	نقل ماہیت سے بحیثیت اس ماہیت کے مفرد
الوجود المفاض علیہا وعلی لوازمہا وکلمہ	ہونے کے اپنے لوازم سے قبل انبساط وجود کے جو
وجودیہ از نقل ماہیت باعتبار انبساط وجود برکن	اس پر اور اس کے لوازم پر اضافہ کیا گیا ہے اور کلمہ
وبر لوازم کلیہ اعتبار کنندع والناس فیما یعتقدون	وجودیہ سے مراد لیتے ہیں نقل ماہیت انبساط وجود کے
مذاہب و علم حقایق علی رگویند کہ دران	اعتبار سے جو اس پر اور اس کے تمام لوازم پر ہے
بحث کردہ شود از احوال وجود من حیث ہو	اور لوگوں کے لیے جس چیز کو وہ دوست رکھتے ہیں رہتے
ومن حیث ظہورہ فی المظاہر کذا فی الخصوص	ہیں اور علم حقایق اس علم کو کہتے ہیں جس میں وجود سے
الی معانی المنصوص للشیخ المحقق علاء الدین	بحیثیت وجود اور بحیثیت اس کے مظاہر میں ظہور کے
ابن احمد المہاشمی وکروی در اتحاف الذکی	بحث کیا ہے جیسا کہ خصوص الی معانی المنصوص مضاف
کہ قال شمس الدین محمد ابن حمزہ الفناری	شیخ محقق علاء الدین علی بن احمد مہاشمی میں مذکور ہے
فی مصباح الانس والجود بین العقول	اور برابر ایم کر وی اتحاف الذکی میں لکھتے ہیں کہ شمس الدین
والمشہود شرح مفتاح غیب الجمع	محمد ابن حمزہ فناری نے اپنی کتاب مصباح الانس
والوجود علم الحقائق هو العلم بالله من	والجود بین العقول والمشہود شرح مفتاح غیب الجمع
حیث ارتباطہ بالخلق وانتشاء العالم منه	والوجود میں لکھا ہے کہ علم حقائق سے مراد علم باللہ
بحسب الطاقۃ البشریۃ وقال هذا التعریف	ہے بحیثیت اس کے خلق سے ارتباط اور اس سے عالم
وتعریف المعرفة للمہاشمی واحدا لان	کے پیدا ہونے کے بعد طاقت بشری اور کر وی کا قول ہی کہ تعریف
المعقول فیہ انہ وجود مطلق واحد	اور علی مہاشمی کی بیان کی ہوئی تعریف ایک سے ایک اور کتاب
ولجب عبارة عن تعین الوجود والنسبة	میں یہ امر واضح کیا گیا ہے کہ وجود مطلق واحد وہی ہے اور یہ عبارت
العلیۃ الداتیۃ الذی ہواصل جمیع التعینات	ہی وجود کی تعین ہی نسبت علیہ تیر میں جو کل تعینات کی اصل

و مبداءہا فلم یخرج البحث عنه من حیث	اور مبداء ہے تو اس معنی میں ذات من حیث الذات
هو بهذا المعنى عن كونه بحثاً عنه من حیث	کی بحث ذات من حیث الارتباطات کی بحث سے خارج
الارتباطات واما ما في المصباح من ان	نہیں ہوئی لیکن مصباح میں جو یہ ہے کہ اس کا موضوع
موضوعه وجود الحق من حیث الارتباطات	وجود من حیث الارتباطات ہے نہ من حیث الذات کیونکہ
لا من حیث هو لانه من تلاك الحیثیة غنی	اس حیثیت سے وجود حق اہل عالم سے بے نیاز ہے جس کو
عن العالمین لا یبنا ولا إشارة عقلیة و	کوئی اشارہ عقلیہ اور دہمیا پائین سکتا اور نہ بیان ہو سکتا
و هیة فلا عبارة عنه فکیف یبحث عنه	ہے پھر کیونکہ اس سے اور اس کے احوال سے بحث کی
وعن احواله فالمراد بقوله لا من حیث هو	جائگی تو فزاری کے قول لا من حیث هو سی بعد مقصود
كما یدل علیه كلامه بعدای لا من حیث	ہے جس پر اس کا یہ کلام دلالت کرتا ہے یعنی بحیثیت غیبیت
غیب الهوية ای اللاتعین ما دام غیبین	یعنی لاتعین کے جتنا کہ غیر متعین رہے اور اس حیثیت سے
ولا خفاء في امتناع البحث عنه من هذه	اس بحث کا متنع ہونا ظاہر ہے کیونکہ بحث تعین کو منقضي
الحیثیة لان البحث یقتضی التعین بوجہ ما	خواہ وہ کسی وجہ سے ہو تو کیسے حکم ہوگا درنا لیکہ اعتبار
فان الحكم ولا تعین حین اعتبار اللاتعین	لاتعین کی وقت کوئی تعین نہیں ہی توان و نون یعنی فزاری
فلاتناف بینهما وقال في المصباح علوم	اور رہائی کی قول میں کوئی مخالفت نہیں ہی اور مصباح میں
الباطن لما یحقق بعد احکام الظاهر لکن	ہے کہ علوم ظاہر احکام باطن کے بعد متحقق ہوتے ہیں
على طريقة السلف الصالح وھی بعد ان	مگر سلف صالح کے طریقہ پر اور وہ حقیقتاً دو قسم پر ہیں اور اکثر
حقیقة اکثرها و هیة تتلقی من الکمل لا	دہمی ہوتے ہیں جو کاملین کی طرف سے القا کی جاتے ہیں
کسییة ان تعلقت بتعمیر الباطن بالمعالم	کسی نہیں ہوتے اگر وہ متعلق بہ درستی باطن ہوں بزرگ
القلبیة تخلیة عن المملکات و تخلیة	معاملات قلبی کے مملکات سے قلب کے تخلیہ اور
بالتجیات فعلم التصوف والسلوک وان	نجات دینے والی باتوں سے تخلیہ کے تو یہ علم تصوف و
تعلقت بکیفیة ارتباط الحق بالخلق و جهة	سلوک ہے اور اگر وہ ارتباط حق یا خلق کی کیفی

انتشاء الکثر من الوحدة الحقيقية مع	اور وحدت حقیقی سے متعلق ہون کثرت ظاہر ہونے
تباينهما وذلك باضافتهما و مرايتهما	کے سبب سے باوجود ان دونوں کے فرق کے وجود ہ
فعلم الحقائق والمكاشفة والمشاهدة تسمية	اضافت و نظریہ کے ہے تو اسکو علم حقائق و مشاہدہ
الشيخ الاكبر العلم بالله كما يسمى ما قبله لعلم	و مکاشفہ کہیں گے جس کا نام شیخ اکبر نے علم باللہ رکھا
بمنازل الآخرة ثم قال واعلم العلوم العلم	ہے اور انگوٹوں نے علم بمنازل آخرہ پھر شیخ اکبر نے فرمایا کہ
الاهي الذي نحن بصددہ يعني علم الحقائق	علوم میں اعلیٰ علم اسی ہے جسکے ہم درپے ہیں یعنی علم
لان اصوله هي المفيدة للمعرفة بالحقائق	حقائق اسلیے کہ اسے اصول حقائق تفصیلیہ الکیہ کونیہ کے
التفصيلية الالهية والكونية حتى بمقتضى	معرفت کے لیے مفید ہیں یہاں تک کہ جو قرآن وحدث
مراد الله ورسوله في القرآن والحديث	میں خدا اور رسول کی مراد ہے اس کے لیے بھی اور اس لیے
ولان الاحوال والاحكام المجتوعة عنها	بھی کہ احوال و احکام جن سے تمام علوم میں بحث کی جاتی ہے
في سائر العلوم بعض احكام الاسماء الالهية	وہ بھی بعض احکام اسماء الکیہ ہی کے ہیں کیونکہ وجود میں احکام
اذلا مخرج عنها في الوجود ولان موضوعه	اسماء الکیہ سے باہر جانا ممکن نہیں اور اس لیے بھی کہ اس علم
اعم الموضوعات ثم انه اشرف الكل لعلو	کا موضوع تمام موضوعات سے زیادہ اعلیٰ ہے اور پھر یہ علم
مرتبة موضوعه على الكل وهو الحق تعالى	تمام علوم سے اشرف ہی بوجہ اپنی موضوع و مبادی کی اعلیٰ مرتبہ
ومباديه هي الاسماء الاول ولوثاقه	ہونے کے جو حق تعالیٰ اور اس کے اسماء ہیں اور بوجہ اپنی
برهانه هو الكشف الصحيح والذوق الصير	دلیل قوی ہونے کے جو کشف صحیح اور ذوق صریح ہے
مع مساعدة العقل لنظري في الكل اذ	کل میں عقل نظری کی موافقت سے کیونکہ اس کی دلیل
لا تناقض في حجه وحيطة متعلقة لا	اور احاطہ متعلق میں کوئی اختلاف نہیں ہے یہ شک
انه بكل شيء محيط وايضاً قال الفتاوى	اللہ ہر چیز کو محیط ہے اور یہ بھی فتاویٰ نے کہا کہ
ومباديه التي يتضح بها الاتباطات	اس کے وہ مبادی جن سے پچھلی دو وجہوں میں
باحد الوجهين السابقين اهمات الحقائق	سے ہر ایک کے ارتباط ظاہر ہوتے ہیں اہمات حقائق

واصولها اللازمة وجود الحق ونسبتي	اور اوں کے اصول میں جو وجود حق کے لیے لازم
اسماء الذات وستفسر بانها الاسماء العامة	میں اور انھیں کو اسماء ذاتی کہتے ہیں اور غریب واضح
الحکم القابلة للمتعلقات المتقابلة والصفات	ہوگا کہ یہ اسماء عامات الحکم متعلقات متقابلہ اور صفات
المتباينة كالحيوة من حيث هي والعلم	متخلفہ کے قابل میں جیسے حیات بحیثیت حیات اور علم
من حيث هو وكذا الارادة والقدرة	بحیثیت علم اسی طرح ارادہ اور قدرت اور نوریت اور
والنورية والوحدة من حيث انها عين	وحدت اس حثیت سے کہ وہ عین واحد ہے نہ اس حثیت سے
الواحد من حيث انها لغة الواحد ومسا	کہ وہ واحد کی صفت ہے اور اوس کے مسائل وہ چیزیں ہیں
ما يتضمر باسماء الذات مما يليها من اسماء	جو یہ اسماء ذاتی انھیں کے مناسب اسماء صفات اور افعال
الصفات والافعال ونسب التبعين من	سے ظاہر ہوں اور تعین کی نسبتیں اوس تعین کے متعلق
حقايق متعلقاتها ومراتبها ومواظبتها	اور مراتب اور مواظبت کے ساتھ اور اوس کے آثار کی
وتفصيل آثارها تعلقاً وتخلقاً وتحققاً	تفصیل لمواظبت تعلق یا ظہور یا ثبوت کے اور صفات و
ومابها يتبعين من النعوت والاسماء	اسماء جزئیہ جن سے وہ تعین تعین ہوا ہے اور ان سے
الجزئية ومرجع جميعها الى مريم احدا	مرجع دوامرون کی طرف ہے ایک تو اوں کے ارتقاء
معرفة الارتباطين وثانيها معرفة ما يمكن	کا پہچانا اور دوسرے اس کی شناخت کہ کس کی معرفت
معرفة وما يتعداها	ممکن ہے اور کس کی غیر ممکن ہے انتہا

قوله جمعها بمحض فضل الله وكرمه

اقول کیا اور دم این کلمات را بمحض فضل و	یعنی میں نے ان کلمات کو محض اللہ کے فضل و کرم سے
کریم جناب باری در اصطلاح قوم اطلاق جمع	کیجا کیا۔ میں کہتا ہوں اصطلاح قوم میں جمع کا
چند معنی آمدہ از انجملہ آن کہ قوم اشارہ کردہ اند	اطلاق کئی معنوں پر آیا ہے از انجملہ یہ کہ صوفیہ نے
بجمع سوے حق بلا خلق و با تفرقة عکس این و	جمع سے حق بلا خلق کی طرف اشارہ کیا ہے اور تفرقة
مقابل این فرق است کہ آن رویت خلق بود	اس کے عکس اور اس جمع کی مقابل میں فرق جس میں خلق

بلا حق و نوشتہ اند کہ جمع اشتغال بحق است
 طوریکہ مجتمع بود مقصود و متضرع شود خاطر بسبب
 توجہ بسوے اقدس تعالی شانہ و نیز از جمع قصد
 کردہ می شود اشتغال بشوہ اسد از ماسوے اللہ
 و گاہی مراد گیرند شوہد ماسوی قائماً باللہ و گے
 از حال کیکہ ثابت است نفس خود را حق را و
 مشاہدہ را قائم باللہ و بعضی بہین را بجمع الجمع نیندر
 تعبیر کنند و نیز جمع ذکر کنند و شہود و وحدت در کثرت
 مراد گیرند و انچہ مذکور است عالم الجمع و حضرت الجمع
 مقام الجمع آن است کہ شہود بود ذات بحسب حدیث
 خود کہ محیط جمع اسماء و حقایق است و برخی از جمع
 قصد سازند کی از منازل عشرہ سائرین الی الحق
 و آن منزلیست کہ ہر گاہ سار دمان فردا می تحقق
 گردد و بحقیقہ الجمع بن نفی التفرقہ و بین اثباتہا چون
 دیدن محمل در مفصل و مفصل در محمل و جمیع مراتب
 حقیقہ و خلیقہ و گاہ اطلاق جمع بر حضرت الجمع آید
 و آن حقیقت برزخیہ است جامع بین الواحدیت
 و بین البدو و النہاو و الظہور و البطون پس جمع
 حقایق تبصیر معنی لغوی جمع کہ یکجا کردن است
 کمال مناسبت دارد و بہ ادای مقصود کہ بر فرقہ
 ذکیہ مخفیست و گو مقصود مصنف این جا این چنین

بغیر حق کے دیکھنا ہے اور بعضوں نے لکھا ہے کہ جمع سی
 مراد مشغول بحق اس طرح ہونا کہ مقصود مجتمع ہوا و دل میں
 خالص تعالیٰ کی طرف متوجہ ہونے سے تضرع ہوا و جمع سے
 مراد ماسوے اللہ سے علیحدہ ہو کر مشاہدہ حق میں مشغول
 ہونا اور کبھی ماسو کو قائم بحق مشاہدہ کرنا مقصود ہوتا ہے
 اور کبھی اوس شخص کے حال کو بھی کہتے ہیں جو اپنے
 نفس اور حق اور مشاہدہ کو اللہ کے ساتھ قائم رکھے بعضی
 اسی کو جمع الجمع بھی کہتے ہیں اور جمع کہہ کر شہود وحدت
 در کثرت مراد لیتے ہیں اور عالم الجمع و حضرت الجمع
 و مقام الجمع یہ ہے کہ ذات بحسب و احدیت خود شہود ہو جو
 تمام اسماء و حقائق کو محیط ہے اور اکثر جمع سے سائرین
 الی الحق کے مراتب عشرہ میں سے ایک مرتبہ کو مراد لیتے
 ہیں جو وہ منزل ہے کہ سالک جس وقت اوس میں داخل
 کرتا ہے تو بحقیقت جمع نفی اثبات تفرقہ میں متحقق ہوتا
 ہے جیسے مشاہدہ محمل در مفصل و مفصل در محمل و تمام
 مراتب حقیقہ و خلیقہ کا اور کبھی لفظ جمع کا اطلاق
 حضرت الجمع پر بھی ہوتا ہے جو حقیقت برزخیہ ہے اور
 واحدیت اور مبداء اور نہتہا اور ظہور اور بطون کا جامع ہے
 تو جمع حقایق بشمول معانی لغوی جمع ادای مقصود سے
 پوری مناسبت رکھتا ہے جو صاحب عقل سلیم پر
 پوشیدہ نہیں اگرچہ حضرت مصنف کا مقصود ہیسان پر

نہ بود اما کمتر از ان نہ باشد کہ روح پر فتوح حضرت مصنف راضی بدین تشریح بود و این جبہ کمتر است و محض بالفتح و ضاد مجہ ہر چیز خالص و در لفظ محض اشارہ بدانت کہ ادراک این حقایق موقوف بر جذب ست و جذب در اختیار کس نیست جذبیۃ من جذبات الحق تواری علی الثقلین یعنی جذبہ از جذبہائے حق مقابلہ می کند عمل جن این را وَجَدُوا مَا طَلَبُوا و این ہمہ من معشر طلبوا و ما وجدوا و الحمد للہ ہی تقرب العبد بمقتضی الغایۃ الالہیۃ الھیۃ لہ کل ما یمتاج الیہ فی طی منازل الحق بلا کلفۃ و سعی منہ کذا فی اصطلاحات الکاشغری	نہ لیکن کم سے کم اون کی روح پر فتوح اس تشریح سے ضرور خوش ہوگی اور یہی کیا کہ ہے۔ محض بفتح و ضاد مجہ خالص چیز جس کی اشارہ اس طرف ہے کہ ان حقایق کا ادراک جاذبہ پر موقوف ہے جو کسی کے اختیار میں نہیں۔ جذبات حق سے ایک جاذبہ جن اس کے عمل کا مقابلہ کرتا ہے۔ لوگوں نے پایا جو کچھ طلب کیا ہمارا کہاں ہیں وہ لوگ جنہوں نے طلب کیا اور نہ پایا۔ اور جذبہ کہتے ہیں بندے کے تقرب کو بمقتضای عنایت الہی جو اس کے لیے و تمام چیزیں بلا کلفت و کوشش کے مہیا کر دیتا ہے حکلی منازل الیقین طے کرنے میں ضرورت پڑتی ہے ایسا ہی شیخ عبد الرزاق کاشغری کی اصطلاحات میں ہے
قوله وجعلت ثواب الروح رسول الله صلى الله عليه وسلم وسميته بالتحفة المرسله الى النبي اقول وگردانیدم ثواب این جمع را ہر روح پر فتوح حضرت صلی اللہ علیہ وسلم و موسوم می گردانم آن بنا م تحفہ مرسلہ حضور نبی صلی اللہ علیہ وسلم و حقیقت آن سرور علیہ السلام عبارت از تعین اول ذات است کہ منشأ آن جب گشتہ فلہ الاسماء الحکمنہ کلہا و ہوا اسم الاعظم و گردانیدن ثواب یکجا کردن کلمات مر حقیقت جامعہ را چہ خوش امر است یعنی تا حقیقت جامعہ بحیثیت تعین اول	یعنی میں نے اس جمیع کا ثواب آنحضرت صلعم کی روح پر فتوح کو نذر کیا چنانچہ میں اس کو تحفہ مرسلہ بحضور نبی صلعم کے نام سے موسوم کرتا ہوں اور حقیقت آنحضرت سے مراد ذات کا تعین اول ہے جو منشأ ہوتی ہے۔ پس اسی کے لیے تمام اسمائے حسنہ ہیں اور وہی اسم اعظم ہے اور کلمات یکجا کرنے کا ثواب حقیقت جامعہ کو پہنچانا کتنی اچھی بات ہے تاکہ حقیقت جامعہ بحیثیت تعین اول ہونیکے

از تذکیر و تذکار ربمانی احدیت خود محفوظ گردد کہ
احتفاظ سرمایہ یا دہجوران می تواند شد و کلام
خوشتر ازین منزلیست کہ رفتہ رفتہ جذب
بخودش راہ و دہیں تعین اول واسطہ استلاک
ماسوی در حقیقت خداست این جایز بدین
احتفاظ وسیلہ جذب وصال حقیقی گردد این است
حقیقت مقصود گردانیدن ثواب در باطن ہذا
ولعل اللہ یحدث بعد ذلک امراً

ایسی یکتائی کی مدلل بات حجت سے محفوظ ہوتا کہ
وہی حظ مہجورین کی یاد کا سرمایہ ہو سکے اور اس
سے زیادہ اچھا کون مرتبہ ہو سکتا ہے کہ جذب
رفتہ رفتہ اپنی جانب متوجہ کرے اور تعین اول
جس طرح اپنی حقیقت میں ماسوے کی نفی کرنے کا
واسطہ ہے بیان بھی بواسطہ اس حظ کے جذب وصال
حقیقی کا وسیلہ ہو گا یہی مقصود حقیقتاً باطن میں تو بیہیجائی
ہی اور شاید اللہ اسکے بعد کوئی اور بات پیدا کر دے۔

قولہ اسئل اللہ تعالیٰ ان یبلغ ثوابہا الروح رسول اللہ

اقول وی خواہم از حق سبحانہ کبرسانہ ثواب
آن را بہ روح حضرت صلی اللہ علیہ وسلم و خود این
جملہ نیز مفید تاویل آن می تواند شد ثواب بمعنی
مزد و جزاے خیر در آخرت توان دانست کہ روح
محمدی در اصطلاح قوم عبارت است از ہمت
و حدت علم علیٰ مختصہ بہ نظریت روحانیت
کہ منسوب است بہ تجلی اول فعلیہ حکم الاعمال
والوحدۃ در روح محمدی منظر این روح است
بسبب کمال طہارت مرآت قابلیت قلب
آنحضرت مضامین آن در تبعیت برائی حضرت
حق تعالیٰ طہارۃ و تبعیۃ کہ مقتضی اند بہ مقابلہ آن کہ
قبول کردہ است قلب شریف وے از حقایق

یعنی بین اللہ سے یہ چاہتا ہوں کہ وہ اس کا ثواب
آنحضرت کی روح کو پہنچا دے میں کہتا ہوں کہ یہ
جملہ خود سابقہ تاویل کے مفید ہے ثواب کے معنی
مزدوری اور جزاے خیر آخری کے ہیں جانا چاہیے
کہ روح محمدی سے مراد اصطلاح صوفیہ میں ہمت
و حدت علم اعلیٰ مختص بہ نظریت روحانیت ہے
جو تجلی اول سے منسوب ہے تو اوس پر اعمال اور وحد
کا حکم ہے اور روح محمدی اس روح کی منظر ہے
بسبب کمال طہارت آئینہ قابلیت آنحضرت اور
اوس کے مقلات کے جو حضرت حق کی تبعیت کے
لیے ہے یہ طہارت اور تبعیت تقضی ہیں اور تقابلات
کی جن کو آنحضرت کے قلب مبارک نے اون حقائق

اسماء حق کظاہر اندر ان پس گردیدند جمیع انچہ ظاہر است در ان از حقائق کونیہ روحانیہ و عوالم قدسیہ عقلیہ بجا برے ظهورت	اسماء حق سے قبول کیا ہے جو اس میں ظاہر میں تو جو حقائق کونیہ روحانیہ و عوالم قدسیہ قلب شریف میں ظاہر میں وہ سب ظہورات حقائق و اسماء الہیہ
حقائق و اسماء الہیہ فظہر الكل فیہ کذلک اے علما ہو علیہ من غیر تبدیل ولا تغیر چھ	کے تابع ہوئے پس تمام خیرین اس قلب میں ایسی ہی ظاہر ہوئیں جیسی کہ یقین بلا کسی تبدیلی و تغیر کے تو
فکان ظہور اسماء الحوقلیہ و حقیقۃ الروح انما ہو مجرد تعین غیر قاض فی الزمان و الطہارۃ	قلب میں اسماء حق کا ظہور ہوا اور روح صرف یقین کا نام ہے وہ اس نزاہت اور طہارت میں ہارج
الثابتۃ للمرتبۃ الاول و لعیوۃ من الخلق الاسماء التي ظهرت فیہ صلے اللہ علیہ وسلم	نہیں جو مرتبہ اول و حقائق اسماء میں ثابت ہے کہ جو آنحضرت میں ظاہر ہوئے ہیں۔

قوله انه على كل شيء قدير و يا اجابة حدير

اقول بتحقيق حق سبحانه برہر شے قادر است وہ قبول کردن دعا لائق جدیر بروزن فقیر	یعنی بالتحقیق اسمہ تعالیٰ ہر چیز پر قادر ہے اور دعا قبول کرنے کے لائق ہے۔ میں کہتا ہوں صلاح میں ہے کہ خدا
بمعنی لائق و سزاوار کذا فی الصراح و دلیل قیاس اجابت مرحق سبحانه را خود و لفظ اللہ است کہ	بروزن فقیر بمعنی لائق و سزاوار اور دلیل قیاس قبولیت کی خاص کر حق تعالیٰ کے لیے خود لفظ اللہ ہے جس
در اصل ذاتے را گویند کہ بتجمع جمیع کمالات باشد پس اجابت دعاء داعی نیز یکے از کمالات جزئیہ	در اصل وہ ذات مراد ہے جو جامع جمیع کمالات ہی تو کسی دعا کرنے والے کی دعا قبول کرنا اسکے اور کمالات جزئیہ میں
ولیت و آوردن سوال خود دلیل کرم عام است ایکے بھی کمال ہی اور سوال کا بیجا کرنا خود کسی کرم کی دلیل ہے	

قوله اعلموا اني اسعدكم الله و يا نانا

اقول شروع در مطلب می فرماید کہ بدانید ای برادران من نیک بخت کنا دشمارا و تعالیٰ	میں کہتا ہوں مطلب کو مشعر کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ آگاہ ہوں بھائیو اللہ تعالیٰ تم کو اور بھلو
ومرا۔ مراد از عمدہ ترین سعادت حسب ایمانی را	نیک بخت کری اور عمدہ ترین سعادت سے حسب ایمانی

و مویات آن و از عمدہ مویات آن استحکام
 عزیت قلبیہ است براتباع شریعت و کمال
 و فور رغبت بر موافقت سنت و شدت نفرت
 از مالمست بدعت و قوت اعتصام بحبل اللہین
 یعنی اقداء ظاہر و باطن بہ کتاب مبین و سنت
 رسول امین و کرمیت را بہ رضا جوئی حضرت حق
 چست بستن و اعتقاد و تعظیم او شعائر اولیائیا
 شرع شریف کہ عظم الشعائر است درست کردن
 ترجیح جانب حق بر جانب نفس بوجہ کہ در صلب
 نفس انکسارے ازان پیدا آید و در اساس قوت
 بہیمیہ ازان انقلاب ہوید اگر دو در امور یکہ باعث
 این انکسار و مقتضی این انقلاب تواند شد بحسب
 اشخاص و اوقات اختلاف و تعارفی جنش
 مستحق است و اخوان اشارہ بہ طائفہ از اولیاء
 و خلف او و رتہ گویند و اخوان حضرت مصطفیٰ
 صلی اللہ علیہ وسلم علی الحقیقت ایشانند و اشوقا
 الی لقاء اخوانی من بعدی اشارہ بدین طائفہ
 مخصوص است و علماء امتی کے انبیاء
 بنی اسرائیل ہم ایشانند پس درین لفظ
 اخوان نیز اشارہ بہ کمال اتباع حدیث است
 مرصنف را قاف نصفت ۔

اور اوس کے مویات مراد ہیں جن میں سب سے اعلیٰ
 عزیت قلبیہ کا استحکام ہے شریعت کی متابعت پر اور
 کمال رغبت موافقت سنت پر اور بے انتہا نفرت امور
 بدعت سے اور مضبوطی سے اللہ تعالیٰ کے ارشادات
 پر عامل رہنا یعنی ظاہر و باطن میں کتاب مبین اور
 احادیث رسول امین کی اقدار کرنا اور رضا جوئی حق
 میں آمادہ و مستعد رہنا اور اعتقاد درست کھنا اور
 اوس کے احکام کی تعظیم واجب جاننا خصوصاً شرع
 شریف کی جو بزرگترین احکامات سے ہے اور احق کہ
 بہر حالت میں امر نفس پر مرجع رکھنا اس طرح کہ جس سے
 نفس میں شگستگی پیدا ہو اور قوت یہی کمزور ہو جو امور کہ
 اس شگستگی اور کمزوری کے باعث ہو سکتے ہیں اون میں
 اشخاص اور اوقات کے موافق بڑا اختلاف اور یہی فرق
 ہو جاتا ہے اور اخوان سے اشارہ گردہ اولیاء و خلفاء
 و رتہ امت کی طرف ہے جو حقیقت آنحضرت صلی اللہ
 علیہ وسلم کے اخوان ہیں اس ارشاد سے کہ میں اپنے
 اون بھائیوں کی ملاقات کا شوق ہوں جو میرے
 بعد ہوں گے اسی گردہ مخصوص کی طرف اشارہ ہے اور اس ارشاد
 کے مورد بھی یہی حضرات ہیں کہ میری امت کے علماء و انبیاء
 بنی اسرائیل کی طرح ہیں پس اس لفظ اخوان سے بھی حضرت
 مصنف کا اشارہ کمال متابعت حدیث نبوی کی طرف ہے

قوله ان الحق سبحانه هو الوجود المطلق

<p>اقول بتحقيق حق سبحانه وجود مطلق است تحقیق این در معرفت مقدمہ باید شنید مقدمہ اول آن کہ وجود اعلیٰ بدیهیات است و اعرف اشیاء و بوجود دیگر اشیا شناختہ می شوند و حق است بہ تحقیق زیرا کہ غیر وے بے تحقیق می شود پس جہل بے سئلہ وجود جہل باصول معارف می شود باید دانست کہ معیار صدق قول ماہذا</p>	<p>یعنی بے شک حق بجانہ تعالیٰ وجود مطلق ہی اسکی تحقیق سات مقدمہ یوں میں سننا چاہیے پہلا مقدمہ یہ کہ جو بدیهیات میں سب سے زیادہ ظاہر اور سب سے زیادہ قابل معرفت ہے اور اسی وجود سے اور اشیا بھی پیدا جاتے ہیں اور اس کی تحقیق سب سے زیادہ اس لیے ضروری ہے کہ اس کے غیر کی تحقیق بھی اسی سے ہوتی ہے اور سئلہ وجود کے جہل سے اصول معارف کا جہل لازم آتا ہے جاننا چاہیے کہ</p>
<p>موجود و لیس الخ بمعنی وجود ترتب احکام آثار و عدم ترتب آنها است پس موجود عبارت از چیزی است کہ مرتبہ احکام و آثار است ہر چه مترتبہ احکام و آثار الخفصہ خود باشد وے ما موجود گویند پس معدوم مفہوم می باشد کہ مصداق مترتبہ احکام و آثار نہ باشد و چون سبب ترتب احکام و آثار جمیع ماہیات وجود است پس سبب ترتب احکام خود بطریق اولیٰ بود چون نور کہ سبب تزیید دیگر اشیا است بچنان سبب روشن شدن ذات خود بطریق اولیٰ است پس وجود را بطریق</p>	<p>اس قول کے کہ کیا یہ موجود ہے اور یہ موجود نہیں) صدق کا معیار احکام اور آثار ترتب ہونا یا نہ ہونا ہے اور موجود سے مراد وہ چیز ہے جو احکام و آثار سے مرتب ہو تو جو چیز اپنے آثار اور احکام مخصوصہ سے مترتب ہوگی اس کو موجود کہیں گے اور جو آثار و احکام سے مترتب نہ وہ معدوم ہے اور جب تمام ماہیات کے آثار و احکام کے مترتب ہونے کا سبب وجود ہی ہے تو اپنے احکام مترتب ہونے کا سبب تو بطریق اولیٰ ہوگا جیسے نور جب اور چیزوں کے روشن کر دینے کا سبب ہے تو اپنی ذات کے روشن کرنے کا بطریق اولیٰ سبب ہوگا پس وجود کو بطریق اولیٰ موجود کہہ</p>
<p>اولیٰ موجود توان گفت و فی رسالۃ الوجودیۃ الوجودیۃ معنی ما بانضمامہ الی الماہیات المکنتہ لتترتب علیہا آثارها الخفصۃ بھما</p>	<p>سکین گے رسالہ وجودیہ میں ہے کہ وجود کے معنی ہیں کہ جس کے انضمام ماہیات ممکنہ سے اس پر اور اس کے آثار مخصوصہ مرتب ہوں تو وہ</p>

موجود فاقہ لو لم یکن موجوداً لم یوجد	موجود ہے کیونکہ اگر وہ موجود نہ ہو تو کوئی چیز بالکل باقی
شیء اصلاً ولو التالی باطل فالمدقم مثله	ہی نہ جائے۔ اور اگر تالی باطل ہے تو مقدم بھی اس
بیکن الملازمة ان الماہیة قبل انضمام	لازم و ملزوم ہونے کا بیان یہ ہے کہ ماہیت قبل انضمام
الوجود الیہا غیر موجود قطعاً فلو کان	وجود قطعی موجود نہ تھی پس اگر وجود بھی موجود نہ ہوتا تو
الوجود ایضاً غیر موجود لا یمکن ثبوت	ان میں سے ایک کا ثبوت بھی ممکن نہ ہوتا کیونکہ کسی
احدهما لان ثبوت شیء لشیء فرع وجود	چیز کا ثبوت کسی چیز کے لیے وجود ثبوت لکن فرع ہے
المثبت له واذا لم یثبت احدهما لا لآخر	اور ان دونوں سے اگر ایک بھی دوسرے کے لیے
لم یکن الماہیة معروضۃ للوجود کما ذهب	ثابت نہ ہوتا تو وجود ماہیت کو عارض نہ ہوتا چنانچہ
الیہ اهل النظر انتہی و اطلاق وجود در محاورت	اکثر متکلمین اس طرت گئے ہیں اور محاورات میں وجود
برچار معنی یافتہ شد یکے معنی مصدری یعنی کوان و	کا اطلاق چار معنوں میں پایا جاتا ہے ایک معنی مصدر
حصول بعضی گویند کہ وجود امر انتزاعی است ماہیات	یعنی کون اور حصول بعضی کہتے ہیں کہ وجود ایک امر
آن مقصف می شوند و جاعل نہ ماہیت را ماہیت	انتزاعی ہے جس سے ماہیات مقصف ہوتے ہیں اور جاعل
گردانیدہ و نہ وجود را وجود بلکہ ماہیت را مقصف	یعنی خالق نے نہ ماہیت کو ماہیت بنایا ہے اور نہ وجود کو وجود
وجود گردانیدہ و بعضی گویند جاعل از ذات خود	بلکہ ماہیت کو وجود سے مقصف کیا اور بعضی کہتے ہیں کہ
اصدا را ماہیات کردہ در خارج و چون ناظران	جاعل از خود اپنی ذات سے ماہیات کو فی الخارج صادر کرتا ہے
ترتب احکام و آثار بران ماہیات دیدہ صورتے	دیکھنے والوں نے احکام اور آثار کا ترتب ان ماہیات پر دیکھا
مشترکہ منترعہ از ان ماہیات در ذہن ایشان برسم	تو ایک صورت مشترکہ منترعہ ان ماہیات کی اور لوگوں نے ذہن
شد آن را وجود نامیدند پس در خارج ہمان	میں چھپ گئی اس کا وجود نام رکھا پس خارج میں وہی
ماہیات اند کہ معقولات اولیہ اند و وجود امرے	ماہیات معقولات اولیہ ہیں اور وجود ایک امر انتزاعی
انتزاعی ذہنی است و معقول ثانوی این ہر قول	ذہنی و معقول ثانوی ہے یہ دونوں قول اگرچہ ایک
اگرچہ بوجہ صحیح اند لیکن حصر معرفت وجود کہ منشأ	طرح صحیح ہیں لیکن معرفت وجود کا اس معنی میں کہ وہ

ترتب احکام و آثار باشد باین معنی خطا است
و این معنی بیشک زائد بر جمیع مابیات است
لیکن حکیم می گوید که واجب بذات منشأ انزعاع
این مفهوم است و در ممکن منشأ انزعاع ذات
من حیث ہی نیست بلکه ازین جهت که مستند
بفاعل اثر وی است پس می گوید وجود واجب
عین و سبب وجود ممکن زائد بر ذات و سبب
اما مشکل و صوفی پس به زیادتی این معنی بر ذات
جمیع موجودات قائل اند و این معنی قابل آن
نیست که کسی گوید که وجود باین معنی مبدء الابد
زیاده از آن که عقلا و عرفا مذہب خود قرار دهند
پس ہر کہ از کلام صوفیہ توہم این معنی نمود و بر آن
اعترض کردہ یا جاہل است بہ اصطلاح ایشان
یا متعصب مغرور البتہ در او اہل بعضی از اعتقاد
کہ قریب زمانہ شیخ اکبر بودند مثل علاء الدولہ و ملا
سعد الدین پس ایشان معذور بودند زیرا کہ علم
باصطلاح شیخ اکبر چندان شائع نہ شدہ بود لیکن
الحال چون شارحان فصوص مثل قیصری و
جامی در مصنفات خود تصریح نمودند کہ مراد ما از وجود
مطلق وجود یعنی معقول ثانوی نیست پس الحال
اگر کسی بر ایشان اعتراضات کند مبنی بر این معنی

احکام و آثار کے ترتب کا منشاء ہے حصر کرنا غلطی ہے اور
اس طرح بے شک وجود کل مابیات پر زائد ہے لیکن
حکما قول ہے کہ واجب بذات اس مفهوم کے انزعاع کا منشاء
ہے اور ممکن میں منشأ انزعاع ذات بحیثیت ذات نہیں
ہے بلکہ اس سبب سے ہے کہ وہ فاعل سے منسوب اور فاعل کا
اثر ہے لہذا لکھتے ہیں کہ وجود واجب عین واجب ہے
اور وجود ممکن اس کی ذات پر زائد ہے اور ممکن کی
صوفیہ کل موجودات کی ذاتوں پر اس معنی کی زیادتی کے
قائل ہیں اور یہ معنی اس قابل نہیں کہ کوئی کہے کہ جو
اس طرح مبدء الابدی ہے اس سے زیادہ کہ عرفا و
عقلا اپنا مذہب قرار دین تو جو شخص کلام صوفیہ سے یہ
معنی سمجھے اور اس پر اعتراض کرے وہ یا تو متعصب و مغرور
ہے یا اذن کی اصطلاحات سے بالکل جاہل البتہ
او اہل میں بعض حضرات جو شیخ اکبر کے زمانے سے قریب
تھے جیسے شیخ علاء الدولہ و سمنانی و ملا سعد الدین
تو یہ لوگ معذور تھے اس لیے کہ شیخ اکبر کی اصطلاحات
کا علم اس زمانے میں اب شائع نہ تھا لیکن
اب جب کہ شرح فصوص مثل قیصری و جامی نے
اپنی اپنی شرحوں میں تصریح کر دی کہ ہمارا مقصود
وجود مطلق سے وجود یعنی معقول ثانوی نہیں ہے
پس اگر کوئی ان لوگوں پر اس حیثیت سے اعتراضات کرے

معذور نخواہد بود ان الله بصیر بالعباد دوم
 اطلاق وجود بر وجود خاص ہر شے یعنی حقیقت
 خاصہ وے ازان حجت کہ ترتب الاحکام والآثار
 باشد و یابن معنی شیخ ابوالحسن اشعری فرمودہ کہ جو
 ہر شے عین ذات اوست و حکیم و صوفی با شیخ
 اشعری در واجب موافق اند و اہل کلام در قول خود
 کہ حقایق الاشیاء ثابتۃ والعلم بها متحققۃ
 این معنی را ارادہ کردہ اند زیرا کہ حقائق اشیا
 درین قول عبارت از وجودات خاصہ اشیا است
 کہ ہویات خارجیہ اند و اسباب ترتب احکام و آثار
 متغنی سوم اطلاق وجود بر وجود منبسط است کہ صوفیہ
 آن رنفس رحمانی گویند و آن لطیف ترین ابداع
 صادر اول است از مبداء المبادی زیرا کہ مقید است
 بقید انبساط اما باعتبار اشیا کہ در تحت وے اند
 از وجودات خاصہ پس وجود مطلق است لا بشرط
 شے و شمول وے مر وجودات خاصہ را مثل شمول
 کلی جزئیات را نیست بلکہ از باب انبساط و سرایت
 محمول لکنہ است زیرا کہ صادر اول تحصیل و متقرر
 بالفعل است و طبیعت کلیہ مبہم نیست و چون صدور
 ابدائی کہ مادہ وحدت در انجا نیست بمنزل تفصیل
 اجمالی و ظہورشی در مرتبہ دوم می باشد بعضی صوفیہ

تو وہ معذور نہیں ہو سکتا بیشک اللہ بندوں کی نیت
 دیکھتا ہے دوسرے وجود کا اطلاق ہر شے کے وجود
 خاص یعنی اوس کی حقیقت خاصہ پر کہ جو ترتب احکام
 و الآثار ہوا اور اسی معنی میں شیخ ابوالحسن اشعری نے
 فرمایا ہے کہ وجود ہر شے کا اوس کا عین ذات ہے
 حکماء و صوفیہ واجب میں شیخ اشعری سے موافق ہیں اور
 اہل کلام بھی اپنے قول میں کہ حقایق اشیا ثابت
 ہیں اور علم اون کا متحقق ہے یہی معنی مراد لیتے ہیں
 کیونکہ حقائق اشیا سے مراد اس قول میں وجودات
 خاصہ اشیا یعنی ہویات خارجیہ اور اسباب ترتب
 احکام و آثار ہیں تیسرے معنی وجود کے یہ کہ اطلاق وجود
 کا وجود منبسط پر ہے جس کو صوفیہ نفس رحمانی کہتے ہیں
 اور وہ بطریق ایجاد مبداء المبادی سے صادر اول ہے
 اس لیے کہ وہ بقید انبساط مقید ہے یا بہ اعتبار اشیا
 اور کے تحت میں ہیں وجودات خاصہ سے تو وجود مطلق
 لا بشرط شے ہے اور اوس کا شمول موجودات خاصہ پر مثل شمول
 کلی کے جزئیات پر نہیں ہے بلکہ بطریق سرایت و انبساط
 ہے جس کا نیست نامعلوم ہی اس لیے کہ صادر اول تحصیل اور متقرر
 بالفعل ہے اور طبیعت کلیہ مبہم نہیں اور مثل صادر ہونے
 اوس ایجاد کے کہ جس میں مادہ وحدت نہیں ہے نیز تفصیل
 اجمالی کہ ہے اور شی کا ظہور دوسرے مرتبہ میں ہوتا ہی بعضی صوفیہ

گا ہے در عبارات بطریق تسامع این مرتبہ را
از مبداء الیادی متمایز نمی کنند و احکام آن مرتبہ
را بر مبداء الیادی محمول می سازند مثلاً گویند

هو الساری فی جمیع الذماری و حقیقة الحق

سبحانه و تعالی هو الوجود المطلق اما
بر بیان عقلی حاکم است کہ سریان و اطلاق لا
بشرطی وجود منبسط با بلا واسطه است و

مبداء الیادی را بواسطه زیر کہ مبداء الیادے
متعالی است از انما هیچ حکم دروے ملحوظ کنند معنی

چهارم اطلاق وجود بر قول الاول و مبداء الیاد
یعنی الوجود الحق البحت کہ دروے هیچ وجه ثبوت
ماہیت نباشد زیرا کہ ہر ماہیتے کہ باشد در مرتبہ خود

نہ موجود است نہ معدوم کہ این فی موضعہ پس

بسبب چیزیکہ ترتب احکام و آثار ماہیت شود اگر

ہے ہم ماہیت باشد هیچ چیز موجود نشود پس بضرورت

معاوم شد کہ در این جایز نیست کہ مطلقاً ماہیت

فیت و آن موجود محض است لہذا حکیم می گوید

ماہیة للواجب سوی الوجود پس حقیقت

منشأ انزع مفهوم کون و حصول مبداء ترتب

احکام و آثار این معنی است زیرا کہ وہی فعل محض است

و ما سوائے فی الجملة بالقوہ است چنانچہ مبداء

کبھی عبارات میں بطریق تسامع اس مرتبہ کو مبداء الیادی
سے علیحدہ قرار نہیں دیتے اور اس مرتبہ کے احکام کو
مبداء الیادی پر محمول کرتے ہیں مثلاً کہتے ہیں کہ وہی

تمام ذرات میں ساری ہے اور حقیقت حق سبحانہ و عجلہ

مطلق ہے لیکن دلیل عقلی اس بات پر حکم کرتی ہے
کہ سریان اور اطلاق لا بشرط ہے کا وجود منبسط کے
لیے بلا واسطہ ہے اور مبداء الیادی کے لیے بلا واسطہ

کیونکہ مبداء الیادی اس سے اعلیٰ ہے کہ کسی حکم کا
اوس میں لحاظ کیا جاوے چوتھے معنی اطلاق وجود

اول الاول و مبداء الیادی یعنی وجود بحت حق پر
کہ جس میں کوئی وجہ ثبوت ماہیت کی نہو اس لیے
کہ جو ماہیت ہوگی وہ اپنے مرتبے میں نہ موجود ہوگی اور

نہ معدوم جیسا کہ بجائے خود بیان ہوا تو بسبب اوس چیز کے

کہ جس سے ماہیت کے آثار و احکام کا ترتب ہوتا ہے

اگر وہ بھی ماہیت ہوتا تو کوئی چیز موجود ہی نہ ہوتی

پس ثابت ہوا کہ بیان ایک چیز ہے جو مطلقاً ماہیت

نہیں ہے اور وہ وجود محض ہے اس واسطے حکما کا

قول ہے کہ واجب کے لیے بجز وجود کے کوئی ماہیت

نہیں تو حقیقت مفہوم کون و حصول کے انزع کا منشا

اور ترتب احکام و آثار کا مبداء یہی معنی ہیں اس لیے کہ

وہ فعل محض ہے اور اوس کے علاوہ فی الجملة بالقوہ ہی جیسے

اضادات نیست مگر نور محض خواہ بلا واسطہ یا شد یا بواسطہ پس وجوہات خاصہ بسبب وجود مبسط منظر حضرت وجود الحق می شوند و فعلیت حاصل می کنند و منشأ ترتب احکام و آثار می شوند و از ان جهت که مقیدات و بالقوہ اند منشأ ترتب احکام و آثار نمی تواند شد زیرا کہ ہر چہ بالقوہ است از حیثیت بالقوہ معدوم است و معدوم منشأ ترتب احکام و آثار موجود نہ تواند شد آری معدوم بالقوہ بمنزلہ شروط و آلات برائے تاثیر فاعل حقیقی می تواند شد و حکما و براین قاعدہ تفریع کردہ اند استناد جمیع ممکنات را سوی و جب و این معنی صلاحیت آن دارد کہ وجود باین معنی اول الاوائل و اصل الاصول و مبداء المبادی باشد و مصطلح صوفیہ بوجود مطلق و ذات بحت و احدیت مطلقہ ہمین معنی است قال الشیخ صدر الدین القونوی بعد ان صورت الوجوہ بالمعنی الثالث و مثله بالمادۃ بقولہ الوجوہ مادۃ الممكن و العرض العام هو الوصف لا الخلق بلہ عند تقييده بقيد الامكان و بعدہ عن حضرة الوجود و قد سماہ العارف الصمدانی شیخ محی الدین بن عربی فی مواضع من کتبہ نفس الرحمانی و الهباء و العنقاء ہی کلامہ	روشنی کا مبداء نور محض کے سوا کچھ نہیں خواہ بلا واسطہ ہو یا بواسطہ پس وجوہات خاصہ بسبب وجود مبسط منظر حضرت وجود حق ہوتے ہیں اور فعلیت حاصل کر لیتے ہیں اور منشأ ترتب احکام و آثار بھی ہو جاتے ہیں اور اس طرح کہ مقیدات بالقوہ ہیں منشأ ترتب احکام و آثار نہیں ہو سکتے اس لیے کہ ہر بالقوہ چیز بمحیثیت بالقوہ ہونے کے معدوم ہے اور معدوم منشأ ترتب احکام و آثار موجود نہیں ہو سکتا البتہ معدوم بالقوہ بمنزلہ آلات و شروط تاثیر فاعل حقیقی کے لیے ہو سکتے ہیں اور حکمانے اسی قاعدے پر واجب کی طرف تمام ممکنات کے منسوب ہونے کی تفریع کی ہے اور یہ معنی اس امر کی صلاحیت رکھتے ہیں کہ وجود اس معنی میں اول الاوائل اور اصل الاصول اور مبداء المبادی ہے اور صوفیہ کی اصطلاح میں وجود مطلق اور ذات بحت اور احدیت مطلقہ سے یہی مطلب ہے اور شیخ صدر الدین قونوی نے وجود کو تیسرے معنی میں تصور کر کے اور مادہ سے اس کی مثال دیکر کہا ہے کہ وجود ممكن کا مادہ ہے اور عرض عام وہ صفت ہے جو اس کو قید میں مقید ہونی اور حضرت وجود کی دور ہو جائیگی وقت لاحق ہو آئے اور عارف صمدانی شیخ محی الدین ابن عربی نے اپنی کتابوں میں کثرت اسے نفس رحمانی اور ہباء اور عنقاء کو نام سے یاد کیا ہے انتہی
--	--

مقدمہ دوم باید دانست کہ صوفیہ آن حقیقت
 را کہ حقیقت وجود است من حیث ہو جو مرتبہ
 لائقین و ذات بحت خوانند امانہ باین معنی کہ مفهوم
 سلب تعین و بخت آنجا ثابت باشد و نیز این
 مرتبہ را مرتبہ احدیت و غیب ہوت و لا ہوت
 گویند و بیچ ہی کہ درائے وجود فائدہ دیگر بد روا
 ندارند و چون آن حقیقت را بعلم مطلق و علم اجمال
 کہ یافت خود است مرخو در بذات خود دریافت
 جمیع شیونات است یعنی اسماء الہی و کونی بی التبیان
 یکے از دیگرے ملاحظہ نمایند وحدت گویند و حقیقت
 محمدی خوانند و تجلی اول و تعین اول و تنزل اول
 نامند و چون آن حقیقت را بعلم مفصل کہ یافت
 خواست با صفات و اسماء الہی و کونی مفصلاً
 بہ امتیاز یکے از دیگرے ملاحظہ نمایند و احدیت و
 اکیت خوانند و دانش خود کہ در این مرتبہ است مر
 اکوان را تعین علمی و اعیان ثابتہ نامند و چون
 آن حقیقت متلبس شود بعالم نورانی آن عالم را روح
 و عالم ملکوت و عالم مثال خوانند و تفصیل این علوم
 آئندہ می آید و چون آن حقیقت متلبس شود بعالم
 جسمانی آن را عالم احسام و عالم شہادت و عالم
 ناسوت گویند و چون آن حقیقت مقید باشد

دوسرا مقدمہ جاننا چاہیے کہ صوفیہ حقیقت وجود
 کو بحیثیت ذات مرتبہ لائقین اور ذات بحت کہتے ہیں
 مگر نہ بحیثیت ثبوت مفهوم سلب تعین بخت اور اس
 مرتبہ کو مرتبہ احدیت اور غیب ہوت اور لا ہوت بھی
 کہتے ہیں اور کوئی اور نام وجود کے علاوہ جو اور معنی کا
 فائدہ بھی دیتا ہو اس پر جابر نہیں رکھتے اور جب اس
 حقیقت کو علم مطلق اور علم اجمال کے ساتھ جس میں اپنی
 یافت اپنے لیے بذاتہ ہے اور تمام شیونات یعنی اسماء
 الہی و کونی کی بھی یافت ہے بلا امتیاز ملاحظہ کریں
 اس کو وحدت و حقیقت محمدی کہتے ہیں اور تجلی اول
 اور تعین اول اور تنزل اول بھی اور جب اس حقیقت
 کو بعلم مفصل جس میں اپنی ذات کی یافت با صفات
 اسماء الہی و کونی مفصلاً ہے علیحدہ علیحدہ ملاحظہ
 کریں اس کو و احدیت اور اکیت کہیں گے
 اور اپنے اس سلم کو جو مرتبہ اکوان کے لیے ہے
 تعین علمی اور اعیان ثابت کہیں گے اور جب
 وہ حقیقت عالم نورانی سے متلبس ہوگی تو اس کو
 عالم ارواح و عالم ملکوت و عالم مثال کہیں گے تفصیل
 ان علوم کی آئندہ بیان کی جائے گی۔ اور جب وہ
 حقیقت عالم جسمانی سے متلبس ہوگی اس کو عالم احسام
 و علم شہادت و عالم ناسوت کہیں گے اور جب وہ

کمال مراتب مذکورہ جسمانی و نورانی واحدیت و وحدت
 میں بقید ہونگی اوس کو حقیقت انسانی کہیں گے اور
 جب یہ حقیقت بعد اس بقید کے انسان میں بھیل
 جائیگی اور تمام مراتب پر محیط ہو جائیگی اور تمام مراتب
 اوس میں اپنے انبساط سے ظاہر ہونگے اور اوس کو
 وسیعہ ہی کر دیں گے تو اوس کو انسان کامل کہیں گے
 اور اوس انبساط اور کثافت کی کو کمالترین مرتبہ میں صورت
 محمدی میں مابین گے اور آپ پر نبوت کے ختم ہونے
 کا یہی سبب قرار دیں گے اور یہ امر معلوم ہے کہ بقید کمال
 کمال دو وجہوں کی محافظت سے وجہ اطلاق اور وجہ
 تقید کہ جس میں اوس نے یعنی ذات نے بقید ہونا چاہا
 لیکن جب وہ حقیقت مطلقہ بقید ہوئی تو بجز بقید
 ہونے کے اوس نے قید کی عادت ڈال لی اور بقید
 سمع و بصر بقید ہوئی اور بقید کے تمام اوصاف نے بقید
 کی عادت اختیار کر لی اور اوس حقیقت مطلقہ اور اوس کے
 اوصاف کو بچھپایا اور اوس بقید کی جہت کا انہر غلبہ ہوا
 اور احکام و لوازم تقیدات و نیز غالب ہو گئے اب بقید کی
 کی طرف رجوع کا یہ طریقہ ہی کہ وجہ بقید پر وجہ اطلاق کو غالب کر
 اور ہمیشہ ملخصہ و بطلان کا لحاظ رکھی اور کی طرح و تقید کا ملاحظہ
 جس طرح وجہ بقید بھولن ممکن ہو ہی لے اختیار کر دی اس فرض کو
 جانی اسی جگہ سے فرمایا کہ دنیا اور آخرت کا انقصان اٹھانا

کمال مراتب مذکورہ جسمانی و نورانی واحدیت و
 وحدت آن را حقیقت انسانی گویند و چون آن
 حقیقت بعد ازین تقید در انسان منبسط گردد و متسع
 شود بہ جمیع مراتب و ہر مرتبہ دروے ظاہر آید
 بانبساط خود و اورا کائنات ہو گرداند آن را انسان
 کامل گویند و آن انبساط و اتساع بہ کمال و اکل مرتبہ
 و صورت محمدی دارند و ختم نبوت ہم براو ازین وجہ
 شمارند و معلوم است کہ کمال بقید بدو وجہ گاہشتن
 است وجہ اطلاق و وجہ تقید کہ درو خواست اما
 چون آن حقیقت مطلقہ بقید شد بجز بقید شدن
 بقید خود عادت گرفت و بقید سمع و بصر بقید و
 ہرہ اوصاف بقید بہ تقید عادت گرفت و آن
 حقیقت مطلقہ را و اوصاف آن را سائر آمدند و از ان
 حقیقت بیکانہ و ارگردیدند و جہت تقید بران غالب
 آمد و احکام و لوازم تقید بر و مستولی شد۔ اکنون
 طریق رجوع بقید بسوی مطلق این است کہ وجہ
 اطلاق را بر وجہ تقید غالب کند و ہمیشہ مراقب
 بوجہ اطلاق باشد و بچہ وجہ ملاحظہ بوجہ تقید نہ کند
 و بہر طریق کہ وجہ تقید فراموش شود آن را لازم گیرد
 وجہ اطلاق را حاضر آوردن فرض راہ داند
 ازین جا گفتہ اند خسر الدنیا و الاخرۃ صفت

عاشقان است مقید را نگاہ داشتن بر وجه مطلق
فرض است دہر گز ملا حطبہ بوجہ تقید نہ کند واگر خواہ
کہ ہر دو وجہ را نگاہ دار ممکن نیست کہ غلبہ وجہ
اطلاق حاصل نماید از ان کہ مقید بوجہ تقید عادت
گرفتہ است و تقید و لوازم او لازم حال او آمداند
مانع وجہ اطلاق آیند و سوئے خود کشند ابتدا ممکن
نیست کہ بنگاہ داشتن دو وجہ وجہ اطلاق را غالب
آرد و بعد از غالب شدن وجہ اطلاق ملققت وجہ
تقید شود و مراقب آن و آن وجہ را حاصل کند
در ان وقت ممکن است کہ وجہ تقید آن طریق حاصل
آید کہ وجہ اطلاق را حاجب نہ باشد و چون آن وجہ
مقید حاصل شد بد وجہ کمال رسید مساوی لطرفین
گشت و حضرات انبیاء کہ بہ خلق آمدہ بودند بوجہ
اطلاق آمدہ بودند ارسال رسولہ علیہ السلام
و وجہ تقید نیز ہمراہ ایشان بود چنانچہ آئیہ کریمہ است
و دین الحق لیظہرہ علی الدین کلہ ایشان را
ہر دو وجہ دادہ نبی کردند و بہ دعوت خلق فرشتا
و گرنہ نبی و رسول نتواند شد و نبی مامری صلی اللہ علیہ
و سلم طور آن ہر دو وجہ کمال مرتبہ دادہ بودند
لہذا آنحضرت خاتم النبیین آمد و نیز باید دانست
کہ وجہ دینی ہستی است و ہوا الحق بقا کی

عاشقین کی صفت ہے اور مقید کی محافظت وجہ
مطلق پر فرض ہے اور ہر گز وجہ تقید کو ملاحظہ نہ کرے
اور اگر دونوں وجہوں کا لحاظ کرنا چاہے تو ممکن نہیں کہ
وجہ اطلاق کا غلبہ حاصل کر سکے کیونکہ مقید تو وجہ تقید کا
عادی ہے تقید و لوازم تقید اس کے لیے لازم ہو گئے ہیں
وہ اسی وجہ اطلاق کے ملاحظہ سے مانع ہونگے اور اپنی
طرف کھینچیں گے ابتدا میں دونوں صورتوں پر نگاہ
رکھ کر وجہ اطلاق کو غالب کرنا ممکن نہیں وجہ اطلاق
کے غالب ہونے کے بعد وجہ تقید پر متوجہ ہوا اور اسکا
محافظہ رہے اور اسی وجہ کو حاصل کرے اس وقت
البتہ ممکن ہے کہ وجہ تقید اس طرح حاصل ہو جاوے
جو وجہ اطلاق کا حاجب نہ وجہ رہے وجہ مقید حاصل
ہو جائیگا تب وجہ کمال پر پہنچے گا اور مساوی لطرفین
ہوگا حضرات انبیاء جو خلق کی طرف آئے تھے وہ وجہ
اطلاق سے آئے تھے کلام مجید میں ہے کہ ہم نے اپنی رسول
کو ہدایت کے لیے بھیجا اور وجہ تقید بھی ان کے ساتھ بھی
جیسا کہ اس آیت میں ہے اور دین حق کے ساتھ تاکہ اسکو
دینوں پر غالب کریں آنحضرت کو دونوں وجہ یک نوبہ کی دعوت
خلق کیلئے بھیجا اگر ایسا نہ ہوتا تو نبی اور رسول ہی نہوتے اور آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم میں دونوں وجہوں کا پورا پورا تھا اسوجہ سے آپ
خاتم النبیین ہوئے نیز جاننا چاہیو کہ وجہ ہستی کی مبنی جو حقیقت

اور یہ وجود حقیقی و حقیقت ہے جو ان تین صفات
سے متصف ہوا ایک یہ کہ اوس کی مہتی اوس کے لیے
ازل وابد و آدم آن کہ قیام موجودات بذات و
بقا و ابد اوس کی ذات سے وابستہ ہو تیسرے یہ کہ اوس کا
غیر خارجا معدوم ہو وقوع و امکان میں نہ ثبوت و حصول

کے معنی میں جس کی طرف بعض حکما اور متکلمین گئے ہیں
کیونکہ تحقق و حصول معانی مصدر یہ ہیں جو خارج میں
موجود نہیں ہوتے بلکہ موجودات ذہنی ہیں تو لفظ وجود کا
اطلاق اس معنی سے: ات حق پر جائز نہیں کیونکہ اس اطلاق
سے لازم آتا ہے کہ حق موجود ذہنی ہونہ موجود خارجی اور

عالم و اذہان عالم کے ختم ہو جانے پر معدوم ہو جاوے عالم
کے حدوث سے قبل موجود نہ ہو معاذ اللہ اور لفظ وجود
کا اطلاق یعنی مصدری امر انتزاعی و موجود ذہنی ہے
نہ موجود خارجی نیز ماہیت وجود میں بھی اختلاف
ہے ہیں سے سمجھ لینا چاہیے کہ لائقین میں لائق

نفی ہے نہ یہ معنی کہ پہلے تعین تھا جیسے زید لیس
بقا اثر میں قیام دید تعین بہ قعود تھا سبب
ہو گیا بلکہ لائقین میں نفی تحصیل اور نفی بسیطی
ہے جیسے لا شریک لہ اور لم یکن

معہ شیء یعنی اوس کا عدم تعین ازلی ہے
یہ معنی نہیں کہ کوئی چیز اوس کی شریک تھی

و این وجود حقیقی حقیقی است کہ این صفات ثلثہ
متصف بود یکے آنکہ ہستی و سہ بذات و سہ بود
ازل و ابد و آدم آن کہ قیام موجودات بذات و
بقا و ابد و بقا و سہ آنکہ غیر او در خارج منتفی بود
ایقاعاً و امکاناً نہ یعنی تحقق و حصول کما ذهب

الیہ بعض الحکماء و المتکلمین زیرا کہ تحقق و
حصول از معانی مصدر یہ اند کہ در خارج موجود نہیں باشند
بلکہ از موجودات ذہنی اند پس اطلاق لفظ وجود
باین معنی بر ذات حق جائز نیست زیرا کہ ازین
اطلاق لازم می آید کہ حق موجود ذہنی باشد نہ

موجود خارجی و بہ ارتفاع عالم اذہان عالم معدوم
گرد و پیش از حدوث عالم موجود نباشد معاذ اللہ
من ذلک و اطلاق لفظ وجود یعنی مصدری امر
انتزاعی و موجود ذہنی است نہ موجود خارجی و نیز
در ماہیت وجود اختلاف است و ہم درین جایز

رسید کہ در لائقین لائق سلب است نہ بہ آن
معنی کہ اول تعین بود چنانکہ مثل زید لیس بقا کم
کہ در ان تعین قیام دید تحقق بود بہ قعود اکنون سلب
گشت بلکہ در لائقین سلب تحصیل و سلب بسیطی

چون لا شریک لہ و لم یکن معہ شیء کہ عدم
تعین و ازلی است باین معنی کہ با وجہ شریک بود

دور گردید نفوذ باشد و در مرتبہ ذات بحث سلب اعتبارات است و در وحدت ثبوت اعتبارات است و در واحدیت ظهور اعتبارات است چنانکہ دوات و قلم و لوح در دوات صرف اجمال است و قلم نسبت بہ لوح اجمال و نظر بر دوات تفصیل و در لوح صرف تفصیل و حقیقت ماہیتہ را گوینہ کہ در نفس الامر بود بدون فرض فاعل و ذہن و این واعتبار معتبر ماہیت اعم است ازین کہ بافتہ شود در ذہن فقط او فی الخارج ایضا و ف کلیهما معاً و ہویت یعنی حقیقت است و ہویت بر دو نوع بود بسیطہ کہ بلا ضم ضمیمہ بود کہ ملحوظ صفات ہم نہ باشد و مرکبہ یعنی متصف بصفات و شیون گردیدن مطلق مقید در مظہر کاظم ہر خود و اسم ذات مع النسیۃ را گویند و اگر مضاف بہ تشبیہ و کثرت باشد آن را اسمائے کونی و کیانی گویند چون اعیان ثابتہ کہ ظلال اسمائی الہی اند فاعلمہ ہذا الطريق و تامل و توصل و اعمل علیہ فانہ ینفعک مقدمہ سویم در اثبات واجب الوجود قطع نظر از نقض و ابرام کہ آن را محل دیگر است باید شنید کہ عقل در بادی النظر منقسم می سازد موجود در ادسہ قسم مایہیب و جودہ بالنظر لذاتہ و مایہیون

دور ہو گئی نفوذ باللہ اور مرتبہ ذات بحث میں اعتبارات کی نفی ہے اور وحدت میں اعتبارات کا ثبوت اور واحدیت میں اعتبارات کا ظهور ہے جیسے دوات اور قلم اور لوح دوات میں صرف اجمال ہے اور قلم میں بہ نسبت لوح کے اجمال اور لوح دوات کے تفصیل ہے اور لوح میں صرف تفصیل ہے اور حقیقت اس ماہیت کو کہتے ہیں جو بلا کسی فرض فاعل و اعتبار معتبر و ذہن و ذہن کے واقع ہوا اور ماہیت اس سے عام ہے کہ صرف ذہن میں باقی جائے یا خارج میں یا ایک ساتھ دونوں اور ہویت کے معنی حقیقت کے ہیں اور ہویت کی دو قسمیں ہیں اول بسیطہ جو بغیر کسی چیز کے ملائے ہوئے ہو یعنی صفات بھی ملحوظ ہوں دوسرے مرکبہ یعنی مطلق کا صفات اور شیون سے متصف ہونا اور کسی مظہر میں اپنے مظاہر سے مقید ہونا اور اسم ذات یا نسبت کو کہتے ہیں اور اگر وہ تشبیہ و کثرت کی طرف منسوب ہو تو اسماء کونی و کیانی کہیں گے جیسے اعیان ثابتہ جو ظلال اسماء الہی ہیں پس اس طریقے کو جان لے اور غور کر کے اس پر عمل کر ہی تجھ کو نفع دیکھا تیسرا مقدمہ اثبات واجب الوجود میں سوال و جواب سے قطع نظر کر کے جس کا محل اور جگہ یہ جاننا چاہیے کہ عقل بظاہر موجود کو تین قسم پر منقسم کرتا ہے ایک وہ جسکے لیے بلحاظ ذات و جو ضروری اور دوسری

فی الوجہ دو العدم ملے ذاتہ وما یمتنع
 اول واجب ست ثانی ممکن و وجود ممکن بدیہی
 است کہ دیدہ می شود بعضی موجودہ سابق و لاحق
 و اما واجب بنیانش آنکہ غور در مفہوم موجودہ و افادہ
 می بخشد آنکہ تحقق او ممکن نیست بغیر واجب چہ اگر
 موجود در ممکن منحصر بودے اصلاً ثابت نہ گشتے چہ اگر
 تحقق ممکن یا بنفسہ بودے و این محال بدیہی است
 و یا بغیرہ و آن غیر نیز ممکن بودے پس تسلسل آحاد
 گشتے تا غیر نہایت و یاد و رواین ہر دو محال اند
 چہ کہ برین ہر دو تقدیر انتفاء آحاد با سربار گشتے چہ اگر
 ثابت است کہ مالم یجب لا یوجد و وجوب متحقق
 نمی شود مگر آنگاہ کہ جمیع اجزاء عدم متنع بودند این ابتناع
 کمالات صرف بدون واجب غیر متحقق است لہذا
 انتفاء کل منہا فی ضمن انتفاء الكل و بس
 این برہان مختصر نفیس است خفیف الموت
 غیر محتاج با بطلان دو و تسلسل و این طریق مفید است
 ہر اختصار و برائے ہمین این جای پسندیدم سوال
 وجود مطلق منقسم است بسوے واجب ممکن و قدیم و
 حادث و منقسم الی اثنی و غیر عین خودنی بود فضلاً
 عن ان یکون المنقسم الی الملک واجباً جو
 وجوب و امکان و غیر ہا اسما و نسب جو و اندانی
 جسکے لیے وجود و عدم دونوں خصوصیت اوسکی ذات
 کے جائز ہوں تیسری وہ جو متنع ہوا ول واجب ہے
 اور دوسرا ممکن اور وجود ممکن بدیہی ہے کہ برابر بعض
 موجودات سابق و لاحق دیکھے جاتے ہیں اور واجب
 کا بیان یہ ہے کہ مفہوم موجود میں غور کرنے سے معلوم
 ہوتا ہے کہ اوس کا ثبوت بغیر واجب کے ممکن نہیں کیونکہ
 اگر موجود ممکن میں منحصر ہوتا تو بالکل ثابت ہی نہوتا
 کیونکہ ثبوت ممکن یا بنفسہ ہوتا اور یہ بدیہی محال ہے
 یا غیر سے ہوتا وہ غیر بھی ممکن ہوتا تو ایک سے لائنت
 تک تسلسل ہوتا یا در لازم آتا اور یہ دونوں محال
 ہیں کیونکہ ان دونوں صورتوں سے تمام تر آحاد کی
 نفی ہو جاتی اس لیے کہ یہ ثابت ہے کہ جو چیز واجب
 ہونگی و دیائی بھی نہ جائیگی اور وجوب اس وقت تک ثابت
 نہیں ہوتا جب تک عدم کی کل اقسام متنع نہ ہو جائیں اور یہ انتفاء
 کمالات صرف میں بغیر واجب کے ثابت نہیں اس لیے کہ انتفاع
 کے ضمن میں ہر ایک کا انتفاع جائز ہی اور دلیل مختصر نفیس ہے
 اور اصل الحصول حسین بطلان دو و تسلسل کی ضرورت نہیں اور
 اختصار کی و اسطی ہی طریقہ مفید ہے اور اسی میں فی بیان سہی پسند
 سوال وجود مطلق واجب ممکن قدیم و حادث میں منقسم ہو و
 شئی منقسم بالغیر از عین نہیں ہو سکتی چہ جائیکہ المنقسم الی الملک واجب ہو
 جواب وجوب امکان و غیر ہا اسما و نسب ہیں یعنی

موجودات نہ از اسما ذاتیہ اعنی التي ليست بمتما الی المقابلات سواسیة پس تقسیم و حقیقت نسبت وجود راست نہ نفس اور اسوال وجود متکثر میشود بہ متکثر محال و متکثر واجب نمی شود اذ یجب وحدۃ جواب بقدر و متکثر نسب و شیون وجودانند عین وے و اگر یہی کہ دلیل بر دو قسم است اتنی و لیتی و واجب اصلا معلول نہ بود است بلکہ علت جمیع ممکنات است پس بہر دلیل کہ استدلال کردہ شود بر وجود اتنی خواہ بود لا محالہ فلا فرق بین الطرفين لکون احدهما اثباتا والاخر لمیثا گویم استدلال بر وجود واجب فی نفسہ نیست بل علی انتسابہ الی هذا المفهوم و ثبوتہ له علی ما ذکرہ الشیخ الاکبر فی الاستدلال بوجہ المؤلف علی وجود ذی المؤلف پس وجود واجب فی نفسہ علت لغیرہ است مطلقا و انتساب او بسوی این مفہوم معلول آن است وقد تكون الشیء فی نفسہ علۃ شئی و فی وجودہ عنداخر معلولا لکما حقوق فی موضعه و اگر گوئی کہ وجود ممکن جبہ بدیہی است گوئیم کہ این برہان موقوف است بر وجود موجود ما و این بدیہی است در اثبات خود محتاج بر وجود ممکن نیست پس شک نیست در وجود ما و وجود	موجودات سے ہیں نہ اسما ذاتیہ سے یعنی وہ جن کی نسبت مقابلات کی طرف برابر ہے تو در حقیقت تقسیم نسبت وجود میں ہوئی نہ نفس وجود میں سوال وجود متکثر محال سے متکثر ہو جاتا ہے اور متکثر واجب نہیں ہوتا اسلیے کہ اس کے لیے وحدت واجب ہے جواب تعداد اور متکثر وجود کے نسب و شیون ہیں اس کے عین نہیں اگر کہو کہ دلیل کی دو قسم ہیں دلیل اتنی و لیتی اور واجب بالکل معلول نہیں بلکہ خود تمام ممکنات کی علت ہے تو جس دلیل سے استدلال کیا جائیگا وہ لا محالہ اتنی ہوگا تو ان دونوں طریقہ نہیں کوئی فرق نہوگا اسلیے کہ ایک اتنی ہوگا اور دوسری تو میں کہوگا کہ وجود واجب پر فی نفسہ استدلال نہیں ہی ملے اس کے اس مفہوم کے انتساب اور اس کے ثبوت پر ہے چنانچہ شیخ اکبر نے جو ان پر کہ وجود بلیغ سی وجود صاحب لیف پر استدلال کیا ہی ذکر کیا ہی پس وجود بذاتہ مطلقا غیر کے لیے علت ہے اور اس مفہوم کی طرف اس کی نسبت اس کا معلول ہی اور کبھی شئی بذاتہ ایک شئی کی علت ہوتی ہے اور اپنے وجود میں دوسری کا معلول پڑتی ہی چنانچہ اپنی مقام پر ثابت ہو چکی اور اگر کہیں کہ وجود ممکن کیون بدیہی ہی تو میں کہوگا کہ دلیل ہمار وجود کی وجود پر موقوف ہی اور یہ بدیہی جو اپنی بدست میں وجود ممکن کی محتاج نہیں پس ہمار وجود میں کوئی شک بھی نہیں اور ہمار
---	---

موجود واجب محال است چرا که اگر جو
در ممکن منحصر بود فلم یوجد الممکن اصلاً
لیسان السابق من طریق متنازست از طریق
تسکین وصف کرده صاحب اشارات بآنکه این
طریقہ صدیقین است مقدم چهارم بدانکه واجب
لیکے بیش نیست چه اگر دو شیء موصوف بوجوب الوجود
باشند وجود امر مشترک گردد میان هر دو پس اگر
باشد از امر مفارق و موقوف بود وجود هر دو
بر فارق زیرا که مجرد امر مشترک کافی نیست در تحصیل
شیء ازان مخصوص پس ضرورت است از فارق که منضم
کرده شود بدو وجود و آن فارق وجودی بود یا عدمی
پس محتاج بودند آن هر دو شیء بر فارق و المحتاج
کلیاً بوصف بوجوب الوجود و انحصار
امر المعبودیه فیہ وان شئت قلت که اگر
مقدم می شد واجب احدی متناز از دیگرے یا
بذاته بودے یا بامر زائد در صورت اولی واجب الوجود
بر آنرا محمول می شد بجل عرضی و عارض معلول
معروض می شود پس لازم می شد علیت هر دو
علیت بوجوب وجود هر یک این صریح البطلان است
و در حالت دومی امر زائد بذات هر یک زاید خواهد بود
و این افحش است چه که آن یا معلول باشد بهر اہمیت

وجود کا وجود بغیر واجب کے وجود کے محال ہی کیونکہ
اگر موجود ممکن میں منحصر ہوتا تو ممکن بالکل ہی نہ پایا جاتا
بیان سابق کے لحاظ پر اور یہی طریقہ تسکین کی طریقہ سے
متنازعہ اور صاحب اشارات نے اسکی یہ تعریف کی ہے
کہ یہ صدیقین کا طریقہ ہے چوتھا مقدمہ واضح ہو کہ
واجب الوجود ایک سبب زائد نہیں کیونکہ اگر دو چیزیں واجب الوجود
کی صفت وجود سے موجود ہوتیں تو وجود دون میں ایک
امر مشترک ہو جاتا جسکے لیے یہ لازم آتا کہ کوئی امر مفارق ہو
جس پر ان کا وجود موقوف ہو اس لیے کہ کسی شیء کے
مخصوص حصول میں صرف امر مشترک کافی نہیں و فارق
کے لیے یہ ضروری ہے کہ وہ دونوں وجود کے ساتھ
ملایا جائے اور وہ فارق یا وجودی ہو یا عدمی تو وہ دونوں
چیزیں فارق کی محتاج ہوں گی اور شیء محتاج واجب الوجود
ہو نہیں سکتی اور امر مبدویت واجب الوجود ہی پر منحصر ہے
اگر چاہو تو یہ بھی کہہ سکتے ہو کہ اگر واجب متعدد ہوتے تو
انہیں سے ایک سے سب سے یا زائد متنازع ہوتا یا کسی امر
زائد کی وجہ سے پہلی صورت میں واجب الوجود اس پر محمول
عرضی محمول ہوتا اور عارض معروض کا معلول ہوتا ہے تو
ہر ایک کی علیت ہی ہر ایک کے واجب الوجود ہونا کی علیت لازم
ہو جاتی جو صریحاً باطل ہی اور دوسری حالت میں امر زائد ہر ایک
ذات میں زائد ہوگا جو بہت سبب اسکی کہ وہ ہوتا تو اسکی ہر ایک

یا بغیر ہا در صورت اولی اگر ماہیت ہر دو متحد بود	معاول ہو گا یا او کے غیر کے لیے پہلی صورت میں اگر
تقین مشترک باشد و هذا خلف و اگر متحد ہو تو تقین مشترک ہو گا اور یہ غلط	دونوں کی ماہیت متحد ہو تو تقین مشترک ہو گا اور یہ غلط
ماہیت پس ہر یکے معروض و جب الوجود خواہ	ہے اور اگر ماہیت متحد ہوگی تو ہر ایک، وجوب جو دیکھا
بود اعنی الوجوب المتاکد للواجب و هو	ہو گا یعنی ایسے وجوب کا جو واجب الوجود کے لیے مخصوص
محال کما تسمع عن قریب فی عدم زیادۃ الوجود	ہے اور یہ محال ہی ہے کہ آئندہ وجود کے زائد بذات
علی لذات و در صورت ثانی لازم خواہد آمد	نہ ہونے کے بیان میں واضح ہو گا اور دوسری صورت میں
احتیاج الی غیر و بالجملة واجب اگر متحد ہو نسبت	احتیاج غیر کی طرف لازم آدگی خلاصہ کلام یہ کہ وجوب اگر
وجود بہ انہا نسبت خواہی بود فکان حکمت کا	متحد ہونے تو وجود کی نسبت، اونکے ساتھ خواہی کی ہو
واجباً اگر کوئی کہ بر تقدیر وحدت واجب نیز	تو وہ ممکن ہو گا نہ وجوب اگر یہ کہو کہ لطفاً وحدت واجب کے
صدق این مفهوم عرضی خواہد بود چہ این مفهوم امر	بھی یہ مفهوم عرضی صادق ہو جائیگا کیونکہ یہ مفهوم ایک اعتباری
اعتباری است فلیس عین ذاتہ پس اگر از	امر ہے تو تقین ذات نہو گا پس اگر وجوب کے اپنی عین ذات
بودن واجب عین ذات خود مراد این بود کہ	ہونے سے یہ مراد ہو کہ یہ مفهوم او سکی ذات کا عین ہی تو ہو گا
این مفهوم عین ذات اوست فہو ظاہر المبطلاً	بطلان ظاہر ہے اور اگر یہ ہو کہ ذات واجب بذات اس
و اگر این کہ ذات واجب بذاتہ سبب انتزاع این	مفهوم کے انتزاع کا سبب اسے بخلاف ممکنات کے
مفهوم است بخلاف ممکنات پس چر اھیج شد	تو اس مفهوم کا انتزاع کیونکہ صریح ہو سکتا ہے اس لیے
انتزاع هذا المفهوم از انہا کہ نسبت کردہ شد	کہ وہ اثر فاعل سے منسوب کیا جاتا ہے اور جب یہ جائز
بہ اثر فاعل و چون نہ جائز شد کہ این جادو شد	نہیں کہ بیان دو چیزیں ہوں جو بذاتہ اس مفهوم
ہو نہ کہ ہر یک بذاتہ سبب انتزاع این مفهوم باشد	کے انتزاع کا سبب رہوں تو ان کا وجود اولوں کا
فیکون وجوہا عین ذاتہما گویم کہ در	عین ہو گا۔ میں کہوں گا کہ بظاہر عقلاً یہ
بادی النظر عقلی منع نیست کہ موجود ہونہ و خارج	ممنوع نہیں کہ خارج میں دو شے بسیط
دو شے بسیط و یا شدہ و احدا زان موجود بسیط	موجود ہوں اور ان میں سے ہر ایک علت

سے مستغنی ہو اور اس لیے کہا جاتا ہے کہ صوفیہ
کلام صوفیہ مغالطہ الیت ہے کیونکہ او بخون نے جہان
کسین یہ ذکر کیا ہے کہ وجود عین حقیقت ہے اوس
یہ مطلب ہے کہ امر حقیقی قائم بذاتہ ہے جسے کہ وہ اس کا
عین ذات ہو اور جہان کسین توحید پر یون دلیل
لائے ہیں کہ وجود عین ذات ہے اور اوس کا شترک
ہونا ممکن نہیں وہاں مفہوم مراد لیا ہے اس لیے کہ
مقصود اگر وجود خاص قائم بذاتہ ہوتا تو توحید کی دلیل
نا تمام رہتی ہو جس بات کے جائز ہونے کے کہ وجود

خاص قائم بذاتہ ہوں اور امتیاز ان میں ذات ہونا کہ
ہر ایک وجود مخصوص اپنی ذات اور ہوت میں متعین
ہو جائے اور وجود خاص اودن سب کے ساتھ عین
ذات ہو اور یہ جیسا کہ ہے ظاہر ہے کتاب الحروف کتنا
ہے کہ خود آیتین وحدت وجود پر دلالت کرتی ہیں۔
چنانچہ اودن میں سے ایک قل هو الله احد ہے
جس کا بیان تین طریقے پر ہے عربیہ و فہمیہ و کلامیہ
اول یعنی عربی طریقہ پر یون ہے کہ الله مبتدا
اور سند الیہ ہے اور احد مبتدا کی خبر اور سند ہے
اور جو نسبت کہ ان میں ہے وہ نسبت وحدت ہے
باری تعالیٰ کی طرف اور الله اسم علم ہے جو ذات پر
دلالت کرتا ہے نہ کہ صفات پر اس لیے کہ صفات معانی ہیں

مستغنی از علت و براسے این گفتمی شود کہ در
کلام صوفیہ مغالطہ الیت ہے کہ آئنا ہر جا کہ ذکر کر دہ
کہ وجود عین حقیقت است مراد از ان گرفته اند امر
حقیقی قائم بذاتہ حتی مجوز ان یکون عین
ذاتہ و جائے کہ دلیل آوردند بر توحید این چنین کہ
الوجود عین ذاتہ ولا یمکن اشتراکہ آن جا
مرکب گرفته اند از مفہوم جب اگر مراد وجود خاص قائم
بذاتہ بودے برہان توحید نا تمام می ماند لہذا
ان یکون وجودان خاصان قائمان
بذاتہما یکون امتیاز ہما بذاتہما بین گرد
ہر ایک وجود خاص متعین بذاتہ و ہوت وجود
خاص بدان ہر ایک را عین ذات باشد وہی
کما ترونے کتاب الحروف گوید کہ خود آیات اللہ
بر وحدت وجود حق مطلق چنانچہ کیے از ان قل
هو الله احد است و توحیدہ آن برسہ وجہ است
عربیہ و فہمیہ و کلامیہ اول یعنی بر اسلوب عربیہ
آنت کہ گویم الله مبتدا و سند الیہ است
واحد خبر مبتدا و سند بہ است و اسناد یکلیہ مبتدا
اسناد وحدت است سوئے باری تعالیٰ و الله اسم
علم است و دلالت می کند بر ذات ولا دلالة
على شئ من الصفات زیرا کہ صفات معانی اند

اور اعلام میں معانی منظور نہیں اس لیے کہ علم اور وصف	و در اعلام معانی منظور نیست چرا که میان علم و
میں باہم ضد ہے جیسا کہ علم نحو سے معلوم ہوتا ہے	وصف تضاد و تنافی است کما عرف فی علم النحو
اور احد اسم صفت ہے جو ذات پر باعتبار معنی وحدت	واحد کہ اسم صفت است دلالت می کند بر ذات
کے جو اس میں موجود ہے دلالت کرتا ہے اور اس میں	باعتبار معنی وحدت کہ دروایت و شک نے کہ
شک نہیں کہ یہ بوجہ تفسیر سے خالی ہونے کے وحدت	این وحدت مطلقہ است لخلوها عن التقييد
مطلقہ ہے اور خبر مبتدأ میں جو نسبت ہے و حقیقی ہے	و اسنادیکہ بیان خبر و مبتدأ است حقیقی است لعدم
کیونکہ مجازی ہونے کا کوئی قرینہ نہیں پس ان مقدمات	قرینة المجاز پس بقضائے این مقدمات مفهوم
کے اقتضاء سے اسد تقالے کے قول کا یہ مفہوم ہے کہ	از قول وی تعالیٰ این است کہ باری تعالیٰ واحد
و بحیثیات ذات بلا قید صفات یکتا ہے کیونکہ شے یکتا	است من حیث الذات بے قید صفئے از صفات
اوس وقت ہوتی ہے جب اوس کے ساتھ دوسری	زیراکہ وحدت چیز ہے من حیث الذات الگہ باشد
ذات نہ ہو کیونکہ دو ذاتوں کے تحقق کے وقت ایک	کہ بادے ذات دیگر نہ باشد چہ آن ہنگام کہ تحقق
کی وحدت اور من بحیثیات ذات کے بلا قید صفت	فائین شود و وحدت یکے از ایشان من حیث الذات
محال ہو جاتی ہے اسی سبب ان آیات یعنی قل	بے قید صفئے از صفات محال شود و فافهم و لہذا
هو الله احد اور ان الله کم لواحد	تبين الفرق بين الایتین اعنی قل هو الله
میں سبق ظاہر ہوا اس طور پر کہ قل هو الله	احد و ان الله کم لواحد از الوحدة المفہومة
احد سے وحدت مطلقہ مراد ہے جو اسم ذات	من قوله قل هو الله احد هو الوحدة المطلقة
کی طرف منسوب اور انتفاء ذاتین کا فائدہ دیتی	المستندة الى اسم الذات المفیدة لانتفاء الذاتین
ہے اور وجود غیر معدوم کرنے کے لیے موجب ہے اور	الموجبة لانعدام وجود الغیر و اما الوحدة
جو وحدت ان الله کم لواحد سے مفہوم ہوتی ہے و	المفہومة من قوله ان الله کم لواحد فہی
مقیدہ اور اسم الہ کی طرف منسوب ہے نفی الہین	مقیدة و مستندة الى اسم الاله لانتفاء
کے لیے اور وجود متل معدوم کرنے کے مستلزم ہے	الالہین مستلزما لانعدام وجود المثل

دوسری توجیہ بر اصول فقہ اس طرح ہے کہ قل
 هو الله احد از آیات محکمات سے ہے چنانچہ
 ایہ اصول نے تصریح کی ہے اور محکم بقاعدہ اصول
 وہ ہے جس میں احتمال تخصیص و تاویل و نسخ و
 تبدیل نہ ہو جب آیہ قل هو الله وحدت پر حل
 کی جائیگی کہ جو وجود غیر کے معدوم کرنے کے معنی میں
 نہیں ہے تو آیہ محکم میں تاویل بھی لازم آئیگی اور
 نسخ اور تبدیل بھی کیونکہ میرے نزدیک قل هو الله

احد ظاہر کتاب سے ہے اور ظاہر وہ ہے جس سے
 مقصود بنفس صیغہ ظاہر ہو جائے اس میں شک نہیں کہ
 وہ وحدت جو آیت مذکورہ ہی بنفس صیغہ مفہوم ہوتی ہی وہ
 وحدت ہے کہ جو وجود غیر معدوم کر نیلے معنی میں ہے عیاں کہ
 توجیہ سابق میں بیان ہو چکا تو جب وحدت مفہوم ہی ہوگی
 لامحالہ دوسری وحدت محتملات لفظ سے ظاہر ہوگی اور
 ظاہر کا بعض محتملات کی طرف پھیرنا بھی تاویل ہے اور
 نسخ یوں لازم آتا ہے کہ آیہ مذکورہ افادہ وحدت کے لیے
 نفس مطلق ہے اور باقی تین کہ جو وحدت پر دلالت کرتی
 ہیں افادہ وحدت میں نفس مفید کی طرح ہیں کیونکہ اس آیت
 سے جو وحدت مفہوم ہوتی ہے وہ معنی انعدام وجود غیر کے
 ہے اور بیشک یہ وحدت مطلق ہی کیونکہ نفی دوئی اس وحدت
 میں من کل الوجوہی من بعض الوجوہ جب نفس مطلق کل آیات

توجیہ دوم بر اصول فقہ آن کہ گویم قولہ قل هو الله
 احد از آیات محکمات است کما صرح بہ
 ائمۃ الاصول و محکم بقاعدہ اصول آنکہ تحمل
 تخصیص و تاویل و تبدیل و نسخ نہ ہو و چون آیہ
 قل هو الله حل کردہ شود بر وحدت کہ نہ یہ معنی
 انعدام وجود غیر است در آیہ محکم حکم تاویل لازم آید
 و ہم نسخ و تبدیل پس تاویل از آنکہ گویم قولہ قل

قل هو الله احد از ظاہر کتاب است و الظاهر
 ما ظہر المراد منه بنفس الصیغۃ و شکایت
 کہ وحدتے کہ از آیہ مذکورہ مفہوم می شود بنفس الصیغۃ
 وحدتے است کہ بمعنی انعدام وجود غیر است چنانکہ
 در توجیہ سابق رفتہ پس چون مفہوم این وحدت
 نہ باشد لامحالہ وحدت دیگر محتملات لفظ ظاہر بود
 و صرف الظاہر بعض محتملاتہ تاویل کما
 عرف و لزوم نسخ آنکہ گویم آیہ مذکورہ در افادہ
 وحدت نفس مطلق است و سائر آیات الہیہ وحدت
 در افادہ معنی وحدت نفس مفید اند کہ وحدتے کہ
 از آیت مفہوم می شود بمعنی انعدام وجود غیر است و
 لاشک کہ این وحدت مطلق است چنانکہ انتفاء ثنویت
 درین وحدت من کل الوجوہ است لاسن بعض الوجوہ
 پس چون این نفس مطلق حل کردہ شود بر سائر آیات

وحدت کہ نصوص مقیدہ انداماً لہ نص مطلق مقید گرد و تقیید مطلق نسخ است و تبدیل و نسخ مذہب این است کہ المطلق بخیری علی اطلاقہ	وحدت یعنی نصوص مقیدہ بر محمول کی جایگی تو لاحقہ نص مطلق مقید ہو جایگی اور مطلق کی تقیید یہی نسخ و تبدیل ہے اور یہی مذہب بھی ہے کہ مطلق کا احب را
والمقید بخیری علی تقییدہ و بهذا ظہران قوله قل هو الله احد محکم فی افادۃ انعدام وجو الغیر وقوله لا اله الا هو انما التحکم	حالت اطلاق پر ہے اور مقید کا احرا حالت تقید پر اور اسی سے معلوم ہوا کہ آیہ قل هو الله احد وجود غیر کو معدوم کرنے کے لیے محکم ہے اور اور آیتین جیسے لا اله الا هو اور
لواحد و سائر الایات الدلۃ علی الوحۃ محکم فی افادۃ انعدام وجو المثل فلا یلزم منہ انعدام وجو الغیر و اما توجیہ بقاعدہ علم	انما الکلم لو احد وغیرہ وجود وحدت پر دلالت کرتی ہیں وجود مثل کے معدوم کرنے کے لیے مقید اور محکم ہیں ان سے وجود غیر کی معدومیت لازم نہیں آتی اور بقاعدہ علم کلام
کلام ان کہ گویم کہ اگر باوجود ذات اثبات وجود غیر کنیم در ذات حق تنہای لازم آید و ان محال است و اعتقادش ضلال اگر گوئی کہ باثبات وجود غیر	توجیہ ہے کہ اگر ہم وجود ذات کے ساتھ وجود غیر کا اثبات کریں تو ذات حق میں تنہا ہی لازم آوے جو محال ہے اور اوس کا اعتقاد باعث گمراہی اگر یہ کہا جائے کہ وجود
تنہا ہی در ذات چگونہ لازم آید گویم مبہور متکلمان متفق اند بر این کہ حصول مغایرت بین الشئیین بدون امکان انفکاک یکے از دیگرے محال است	غیر کے اثبات سے ذات میں تنہا ہی کیونکر لازم آدگی تو اوس کا جواب یہ ہے کہ تمام متکلمین اس امر پر متفق ہیں کہ چیزوں میں مغایرت بغیر ایک کے دوسری سے
کہ الغیران ہما للذات یکم انفکاک احدہما عن الآخر و نیز حصول در ذات با عدم تنہا ہی یکے از ایشان متلزم جمع بین الضدین است	علمی کی محال ہے کیونکہ فیروہ ہیں جن میں باہم علمی ممکن ہو نیز وہ ذاتوں کا حصول ایک کی عدم تنہا ہی سے جمع بین الضدین کو متلزم ہے
تشریح این سخن آنکہ در آب گرم مثلاً آتش معیت با آب دارد و آب معیت با آتش و شک نے کہ ہر یک از ایشان تنہا ہی است ورنہ لازم آید کہ یکے در	جس کی تشریح یہ ہے کہ گرم پانی میں مثلاً آگ کو پانی سے معیت حاصل ہے اور پانی کو آگ سے اور بیشک انہیں سے ہر ایک تنہا ہی ہیں ورنہ ایک کا

مکان دیگرے باشند و ذاجع بین الضدین و نیز
 لازم آید کہ یکے گردند و ذال اتحاد بین الضدین زیرا کہ
 اتحاد عبارت است از ارتفاع حد فاصل و برزخ
 حاجز و شکستہ کہ این جا حد فاصل و برزخ حاجز
 نیست مگر علتی کہ متصل بذات ہر یک است کما
 قال تعالیٰ مرجع الیہمین دیگر آیت و اعبدوا اللہ
 ولا تشکوا بہ شیئاً است طریقہ توجیہ دے
 آنست کہ در کتب تفاسیر از ابن عباس مروست
 کہ ہر جا کہ در قرآن لفظ عبادۃ آید مراد از دے توحید
 است و بر قاعدہ اصول لا تشکوا مطلق است
 و شیئاً عام غیر مخصوص البعض پس معنی آیہ بر مقتضای
 مقدمات ہمچنین باشند کہ یکے گوئید خداے را و در
 یکا گلی شریک نیارید بوجہ از وجہ و چیزے را شریک
 دے نہ گردانید در امرے از امور و شکستہ کہ با اثبات
 غیر لازم می آید مرندہ را شریک برابر ہی تعالیٰ را شریک
 زیرا کہ شرک در شریع عبارت است از اثبات شریک
 و مراد از شریک آنکہ او شرکت بود با دیگرے در
 امرے از امور چون وجہ غیر اثبات یا بدلا محال دے
 شریک حق گرد و در ذات وصفات و فعل چہ شرکت
 در ذات عبارت است از وجہ نہ نیست در ذات
 مثلاً یکے گوید آنا و دیگرے نیز شرکت در صفات

دوسرے کی جگہ ہونا لازم آوے جو جمع بین الضدین
 ہے اور یہ بھی لازم آوے کہ دونوں ایک ہو جائیں
 جس کو اتحاد بین الضدین کہتے ہیں اس لیے کہ اتحاد
 حد فاصل کے اوٹھ جانے کو کہتے ہیں اور در حقیقت یہاں
 کوئی حد فاصل ہے اور نہ برزخ حاجز مگر ایک ایسی علت
 ہے جو ہر ایک کی ذات سے متصل ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ
 کا ارشاد مَرَجُ الْخَبْرِینَ ہے دوسری آیت یہ ہے کہ تم
 اللہ کی عبادت کرو اور اوس کے ساتھ کسی کو شریک نہ کرو
 جس کی توجیہ یہ ہے کہ کتب تفاسیر میں حضرت ابن عباس
 سے مروی ہے کہ کلام اسد میں جہاں لفظ عبادت آیا ہے
 اوس سے توحید مراد ہے اور اصول کے قاعدے کی موافق
 لا تشکوا مطلق ہے اور شیئاً عام غیر مخصوص البعض تو آیت کے
 معنی ان مقدمات کے مقتضے سے یہ ہو گئے کہ خدا کو ایک
 کہو اور اوس کی یکتائی میں کسی طرح کسی کو شریک نہ کرو اور
 کسی امر میں کسی چیز کو اوس کا شریک نہ جانو اور وہی اثبات
 غیرے بندے کے لیے شرک لازم آتا ہے اور حق تعالیٰ
 کے لیے شریک اس لیے کہ شرک سے شرک اثبات شریک مراد
 اور شریک سے مطلب یہ ہے کہ اوسکو دوسرے کسی امر میں
 شرکت حاصل ہو اور جب وجہ غیر ثابت ہو جائیگا تو لا محالہ وہ
 حق کافات اور صفات اور افعال میں شریک ہو گا کیونکہ شرک اثبات
 سی دوزاد نکایا یا جانامرادی مثلا ایلا کہتی دوسرے کو شریک صفا

عبارت است از حصول یک صفت در دو ذات
 و شرکت در افعال عبارت است از صد و یک
 فعل از دو ذات پس چون حق تعالی می گوید انا
 اگر دیگرے گوید انا لا حال شریک گردد در ذات
 همچنین در صفات افعال اگر کسی گوید شرکت در
 شرع عبارت است از اثبات شریک مرحق و
 صفت معبودی نه اثبات مطلق شرک و شریک
 گویم انحصار شریک باین معنی مقتضی تفتید اصل است
 و تخصیص و آیت مذکور از محکمات است و لا
 تشکر انض مطلق است و شئیاً عام غیر مخصوص ^{العض}
 و تشک نے کہ تفتید انض مطلق و تخصیص عام غیر مخصوص ^{العض}
 بدلیل مترادفی نسخ است و نسخ المحکوم لا یجوز
 کما عرف آیت دیگر لیس کمثلہ شئی است و
 توجیه دے بر دو وجہ است اول آن کہ چون غیر
 حق را وجود ثابت کنیم مثل حق لازم آید زیرا کہ
 مماثلت عبارت از اشتراک در صفات است
 و چون وجود و یکی ذات اثبات یا بدلا محال
 صفات دے نیز ثابت باشند کہ وجود ذات
 بے صفات محال است و تشک نے کہ صفات
 حیات و علم و غیر ذلک اند پس فائے کہ در داین
 صفات یا شد لا بدان ذات مثل حق باشد اگر

دو ذاتون میں ایک ہی صفت کا حاصل ہونا اور
 شرکت افعال سے ایک فعل کا دو ذاتون سے
 صادر ہونا مراد ہے توجیب حق انا کہتا ہے اگر دوسرا
 بھی اُنکے تو لامی لذات میں شریک ہو گا اسی طرح
 صفات اور افعال میں بھی اگر کوئی کہے کہ شئیاً
 شرکت سے حق کی صفت معبودی میں شریک کا
 اثبات مراد ہے اثبات مطلق شرک شریک اوس کا جو
 یہ ہے کہ شریک کا اس معنی میں منحصر کرنا آیت کو مخصوص
 اور مقید کرنا ہے اور آیت مذکور آیات محکمات سے
 اور لا تشکر انض مطلق ہے اور شئیاً عام غیر مخصوص ^{العض}
 اور واقعی انض مطلق کا مقید اور عام غیر مخصوص ^{العض}
 کا کسی دلیل سے منسوخ کرنا ہی نسخ ہے اور محکمات منسوخ
 کرنا ناجایز ہے جو بیان ہو چکا دوسری آیت لیس
 کمثلہ شئی ہے اس کی توجیه دو طرح پر ہے اول یہ
 کہ جب غیر حق کا وجود ہم ثابت کریں گے تو حق کا مثل
 لازم آوے گا اس لیے کہ مماثلت صفات میں شریک
 ہونے کو کہتے ہیں دوسرے جب ذات کا وجود ثابت
 ہو جائے گا تو لا محالہ اوس کے صفات بھی ثابت
 ہو جائیں گے کیونکہ وجود ذات بلا صفات محال ہے اور
 صفات بھی یہی حیات اور علم وغیرہ ہیں توجیب ذات میں
 یہ صفات پائے جائیں گے وہ حق کی مثل ضرور ہوگی اور اگر

فی الشئ نفی مماثلت آن با غیر حق تعالی بہ وجہ
فرض کنیم نفی مماثلت در نفس وجود تو نہیم کرد اگر
کے گوید کہ مماثلت عبارت از اشتراک در جمیع
صفات است گویم این ممکن نیست چہ درین ہنگام
ماہہ المفارقة غیر ماہہ المشاکلة شود زیرا کہ
میان افراد الماہیۃ ماہہ المشاکلة ماہیت باشد
ماہہ المفارقة تعین و شک نے کہ تعین صفت است
کما عرف فی مبادی اصول الکلام پس ثابت
شد کہ برای مماثلت اشتراک در جمیع صفات
شرط نیست و نیز گویم در زید مثل اسد مثل
در مماثلت مگر در یک صفت شجاعت اگر کسی گوید
کہ مماثلت در جمیع صفات شرط نیست پس چرا
در صفات ذاتی کہ عبارت است از اشتراک در تمام
ماہیت شرط نمی گیری چنانچہ در طوابع گفتہ
الغیر ان اشتد کافی الماہیۃ فمتلانات
و چون حل مماثلت باین معنی کنند حق را مثل
لازم نیاید زیرا کہ ہر شیء یک از مخلوقات مشارک
نیست مرحق را در تمام ماہیت گویم در قرآن احادیث
و کلام فقہاء و تراکیب بلغا بمعنی مثل علی الاطلاق
یا قسم پس تعقید مثل باین معنی کہ شکلان مے گویند
مجرد اصطلاح است و اصطلاح تو مے محبت نہ گرد

مثل میں اوس غیر کی مماثلت کی نفی حق کے ساتھ
من کل الوجوہ ہم فرض بھی کر لین تو نفس وجود میں
کی نفی ہم نہیں کر سکتے اگر کوئی یہ کہے کہ مماثلت سے
مراد کل صفات میں شریک ہونا ہے تو میں کہوں گا کہ یہ
ناممکن ہے کیونکہ اُس وقت ماہہ المفارقة غیر ماہہ المشاکلة
ہوگی اس لیے کہ افراد ماہیت میں ماہہ المشاکلة ماہیت
ہوگی اور ماہہ المفارقة تعین اور بے شک تعین صفت ہے
جیسا کہ مبادی اصول کلام میں جانا گیا پس ثابت ہو کہ مماثلت
کے لیے تمام صفات میں اشتراک مشروط نہیں نیز زید
مثل اسد میں میں کہوں گا کہ زید مماثلت میں اسد
کا مثل نہیں ہے بجز ایک صفت شجاعت کے اگر کوئی
کہے کہ جب مماثلت کل صفات میں شرط نہیں تو
صفات ذات میں جس سے تمام ماہیت میں اشتراک
مراد ہے شرط کیوں نہیں کی جاتی ہے چنانچہ طوابع
میں ہے کہ دو غیر اگر ماہیت میں مشترک ہوں تو وہ
دونوں مثل ہیں اور جب مماثلت کو اس معنی پر قیاس
کرینگے تو حق کا مثل لازم نہ آوے گا اس لیے کہ مخلوقات میں
کوئی بھی تمام ماہیت میں حق کا شریک نہیں مگر ہونا کہ قرآن
اور احادیث و کلام فقہاء اور صلحان بلاغت کی تراکیب میں ہے
مطلقاً مثل کو معنی پائے ہیں تو مثل کو اس معنی میں جو کہ تعقید
صرف اصطلاحی ہے اور کسی کی اصطلاح دوسری قوم کی محبت نہیں

برقے دیگر۔ وجہ دوم آن کہ لیس کثرتہ شیء از آیات محکات است و مثل مطلق است و شیء عام غیر مخصوص البعض پس اگر مماثلت را مقید گردانم بقید اشتراک در جمیع صفات یا در تمام ماہیت لایحالی نص مطلق مقید گردد و عام غیر مخصوص البعض میشود و شک نیست کہ تقلید نص مطلق تخصیص عام بدلیل سترائی نسخ است و نسخ المحکم لا یجوز ذات دیگر کل شیء ہالک الا وجہ مراد از وجہ باتفاق جمہور ذات است و در لغت بمعنی روئے و ہلاک نیستی است و ہلاک نیست را گویند و سق این کلام چون سق زید قائم است پس مفہوم ازوے چنان باشد کہ ہر چیز غیر حق است نیست است و ہست نیست مگر حق اگر کسی پرسد کہ ہلاک از روے لغت نیستی است و لیکن نہ نیستی مطلق ملکہ نیستی کہ بی موت و فنا ہست و شک نیست کہ موت و فنا سبقت وجود تقاضای کند گویم الوجہ بین العد میں کطہر المتخلل بین الد میں وجودہا بخود نیست و اشیا و ازین رو کہ قیام آہنا بخود ہست وجود ندارند و جو دآہنا از ان رواست کہ قیام بحق دارند و شک نیست کہ چنین وجود را باب شہود وجود دے شمارند کما قال العارف الربانی

ہوئی دوسری یہ وجہ ہے کہ لیس کثرتہ شیء آیات محکات سے ہے اور مثل مطلق ہے اور نسخے عام غیر مخصوص البعض پس اگر میں مماثلت کو اشتراک تمام صفات یا تمام ماہیت کی قید سے مقید کر دین تو لایحالی نص مطلق مقید ہو جائیگی اور عام غیر مخصوص البعض مخصوص ہو جائیگا اور بے شک نص مطلق کی تقلید اور عام کی تخصیص بھی از روے دلیل نسخ ہے اور نسخ محکم جائز نہیں تیسری آیت کل شیء ہالک الا وجہ وجہ سے باتفاق جمہور ذات مراد ہے اور لغت میں چہرہ کے معنی ہیں اور ہلاک سے مراد نیستی ہے اور ہلاک معدوم کو کہتے ہیں اور اس کلام طریقہ بھی زید قائم کی طرح ہے تو اس کا مفہوم یہ ہوگا کہ حق کے سوا ہر چیز معدوم ہے بجز حق کے کوئی موجود نہیں اگر کوئی پوچھے کہ ہلاک کے معنی لغت میں نیستی کے ہیں لیکن نیستی مطلق نہیں بلکہ نیستی بمعنی موت اور فنا اور اس میں شک نہیں کہ موت اور فنا وجود کی سابقیت کا تقاضا کرتی ہے تو میں کہوں گا کہ وجود میں العد میں طہر المتخلل بین الد میں کی طرح ہے اشیا کا وجود اپنے آپ سے نہیں اور اشیا بوجہ قائم بذاتہ ہونے کے وجود نہیں رکھتی ہیں ان کا وجود اس سبب سے ہی کہ وہ حق سق قائم ہیں اور ایسے وجود کو اگر باب شہود وجود شمار نہیں کرتی خواہ چنانچہ

اوحدا الدین الکرمانی سے چیز کیہ وجود او بخود
 نیست پرستش نہاد از فرد نیست + ہستی کہ حق
 قیام دارد + اوست ولیکہ نام دارد + ظهور حق باشیا
 است و قیام اشیا حق مانند ظهور آب یہ حباب و
 قیام حباب بہ آب وَالْاِیُّ الْمَرْجِعُ وَالْاِیُّ الْمَآبُ وہم
 درین مقدمہ بخاطر توان داشت کہ وحدت و تعالیٰ
 ہم با ہم واحد است وہم بہ اسم احد و فرق میان ہر
 آنکہ احد اطلاق کردہ می شود بر حق بحسب الذات
 نقطہ بلا اعتبارات نسب لاحقہ حق و واحد اطلاق
 کردہ می آید بر او قائل بہ اعتبار نسبت وحدت کہ
 از حلیہ صفات است بر عین آن ذات بچنین لاحق
 می شوند با واحد نسبت غیر متناہیہ مثلاً گویند احوال
 نصف الاثنين وثلاث الثلثۃ وربع الاربعة
 وغیر ذلک و وحدت گاہ عین شی بود از جمیع
 وجوہ و گاہ عین من وجہ و گاہ غیر من جمیع وجوہ
 پس اول مثل وحدت حضرت وجود است من
 حیث الذات کہ از ان لفظ احد مشتق است و ثانی
 مثل حضرت وجود است من حیث انها صفت من
 الصفات کہ من وجہ عین است و من وجہ غیر
 از ان لفظ واحد مشتق است و سوم مثل وحدت انواع
 اعداد و چنانکہ اشین عدد و واحد است و ثلاث نیز پس

ربانی اوحدا الدین کرمانی کا ارشاد ہے جس چیز کا
 خود وجود نہیں اوس کو ہست کہنا خلاف عقل ہے +
 جو ہستی کہ حق سے قائم ہے + وہ خود ہستی نہیں مگر اک
 ہستی سے موسوم ہے ظهور حق اشیا سے اور قیام
 اشیا حق سے ہے جیسے پانی کا ظهور حباب سے اور حباب
 کا قیام پانی سے اوسی کی طرف رجوع اور ٹھکانا ہے
 اسی مقدمہ میں یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ حق کی وحدت
 اسم واحد سے بھی ہے اور اسم احد سے بھی ان میں فرق
 یہ ہے کہ لفظ احد کا اطلاق حق پر صرف بحیثیت ذات
 کے ہوتا ہے بلا اعتبار ان نسبتوں کے جو حق سے
 لاحق ہیں اور واحد کا اطلاق حق پر آتا ہے باعتبار نسبت
 وحدت کے جو تجلیہ صفات ہے عین اوسی ذات پر اسی
 طرح واحد کے ساتھ نسب غیر متناہیہ بھی لاحق ہوتی
 ہیں مثلاً کہتے ہیں کہ واحد دو کا نصف اور تین کا تیسرا
 حصہ اور چار کا چوتھا حصہ وغیرہ اور وحدت کہتی تمام وجوہ
 سی عین شی ہوتی ہی اور کبھی ایک وجہ سی عین اور دوسری
 سی غیر اور کبھی تمام وجوہ سی غیر ہوتی ہی پس اول مثل وحدت
 حضرت وجود کی ہے بحیثیت ذات جس سی لفظ احد مشتق ہی
 اور دوسری مثل وحدت حضرت وجود کی ہے بحیثیت صفت
 جو ایک وجہ سی عین اور دوسری وجہ غیر سی اور لفظ واحد سی بھی
 ہی تیسری مثل وحدت اقسام احد کی ہے جیسی دو بھی ایک ہی اور تین

ہر ایک کے ازینافع واحد است کہ متنازع است کیے
 از دیگرے بخصوصیت الحقہ و خاصہ خود و بہین وحدہ
 است کہ عارض اجناس و اشخاص نیز میشود و نیز
 در احد مباذلتے است کہ در واحدیت زیر اک احد
 صفت مشبہ است و واحد اسم فاعل و شک نیست
 کہ صفت مشبہ را دلالت بر ثبوت و استمرار است و
 اسم فاعل را دلالت بر حدوث و انتقال و لہذا شروع
 اطلاق اسم احد بر اللہ خصوصاً آید از اطلاق واحد بر
 دے چہ واحد جاری می شود بر اسم اللہ و الہ نیز
 هو اللہ الواحد القہار و الہکم الہ واحد اما
 اسم احد جاری نمیشود مگر بر اسم اللہ جاء هو اللہ احد
 و لیحیی الہکم احد و بعضے از اہل تحقیق گفتہ اند
 کہ واحد مقتضی نفی مثل است و احد مقتضی نفی غیر
 چہ کہ استعمال واحد بمعنی نفی مثل آمدہ بخلاف احد
 اہل عرب گویند فلان واحد زمانہای مثل
 لہ و گویند فلان احد زمانہ ہذا المعنی و نیز
 گفتہ اند کہ اسم واحد چون مقارنت یا بد با ہم قہا
 مقتضی نفی غیر بود نحو قولہ تعالیٰ لمن الملائکۃ
 الیوم للہ الواحد القہار ازینجاست کہ ہر جا کہ
 واحد بر اسم اللہ در قرآن آمدہ بے مقارنت اسم
 قبلہ نیامدہ و وحدت را دو اعتبار اند تکرار و تکرار
 توان من سے ہر نوع واحد ہے جو ہر ایک کے دے
 سے اپنی خصوصیت خاصہ لاغہ سے متنازع ہے اور
 ہی وحدت اجناس و اشخاص میں بھی عارض ہوتی
 ہے نیز لفظ احد میں ایک قسم کا مبالغہ ہے جو واحد میں
 نہیں اسلیئے کہ احد صفت مشبہ ہے اور واحد اسم فاعل
 صفت مشبہ ثبوت اور استمرار پر دلالت کرتا ہے اور اسم
 فاعل حدوث و انتقال پر اسلیئے شروع میں اسم احد
 کا اطلاق خصوصاً خداوند تعالیٰ پر بہ نسبت واحد کے
 اطلاق سے کہ واحد کا اطلاق اللہ اور الہ دونوں پر ہوتا
 ہے جیسے ہو اللہ الواحد القہار اور الہم الہ واحد اور
 اسم احد کا اطلاق اللہ کے سو کسی پر نہیں آتا ہوا احد
 آیا ہے الہم احد نہیں آیا اور بعض اہل تحقیق نے کہا ہے
 کہ واحد نفی مثل کو مقتضی ہے اور احد نفی غیر کو کیونکہ وحدہ
 کا استعمال نفی مثل کے معنی میں آیا ہے بخلاف احد کے
 اہل عرب کہتے ہیں فلان واحد زمانہ اسے لاشل نہیں
 کہتے کہ فلان احد زمانہ اور بعض کہتے ہیں کہ اسم واحد جب اسم
 قہا کی ساتھ ہوتا ہی تو وہ نفی غیر کا مقتضی ہوتا جیسے اللہ تعالیٰ کا
 ارشاد ہی کہ کس کی لیا آج کی دن بادشاہی ہی خدا ہی غالب کیا
 کے لیے اس لیے جہاں کہیں اسم واحد اور اسم اللہ
 قرآن میں آیا ہے بغیر اسم قہار کے نہیں آیتے اور
 وحدت کے دو اعتبار میں ایک وحدت کا مکرر ہونا جو

کثرت است و اعتبار منع الانقسام و وحدت صرف
 کثرت ہے دو کے اعتبار منع انقسام اور وحدت صرف
 را دو اعتبار اند اعتبار تجرد و اعتبار تلبس پس وحدت
 کی دو اعتبار ہیں اعتبار تجرد اور اعتبار تلبس تو وحدت یا اعتبار
 بہ اعتبار تجرد از جمیع قابلیت مرتبہ احدیت است
 کل قابلیت سی تجرد کے مرتبہ احدیت ہی اور باعتبار تلبس
 و باعتبار تلبس و قابلیت مرتبہ وحدانیہ فصحا
 اور قابلیت کی مرتبہ وحدانیہ اور یہ دونوں ہی وحدت سے
 منتسب ان من تلك الوحدة چه که احدیت کہ
 مرتبہ اطلاق است یعنی احدیت ذاتیہ واحدیت
 مطلقہ ظاہر شد از وحدت کا لوح دانیتہ قدس
 و تشکر مقدمہ پنجم بدان کہ وجود واجب زائد
 بر و نیست بلکہ عین اوست و دلیل آن کہ اگر وجود
 زائد بود باید کہ ذات من حیث ہی فی حد ذاتہ
 مع قطع النظر عن العوارض نہ موجود بود نہ معدوم
 و ہرچہ این چنین است ممکن است زیرا کہ انصاف
 وجودش یا بسبب ذات است این محال ہے کہ
 الشئ ما له یوجد لا یوجد پس لازم آید بقدم
 آن بالوجود نہ اختلف یا بسبب غیر بود پس معلوم
 بود و واجب نماںد اگر کسے گوید کہ واجب نزد ما
 عبارت است از اقتضای ذات مر وجود را پس ہر گاہ
 ذات مقتضی وجود شد واجب گردید فلا یحتاج
 الی علمتہ و این واجب بود نہ ممکن دقتہ شئی علی
 نفسه نیز لازم آید گویم کہ در میان علت و اقتضای
 فرق صرف در عبارت است پس چون مقتضی

کثرت ہے دو کے اعتبار منع انقسام اور وحدت صرف
 کی دو اعتبار ہیں اعتبار تجرد اور اعتبار تلبس تو وحدت یا اعتبار
 بہ اعتبار تجرد از جمیع قابلیت مرتبہ احدیت است
 کل قابلیت سی تجرد کے مرتبہ احدیت ہی اور باعتبار تلبس
 و باعتبار تلبس و قابلیت مرتبہ وحدانیہ فصحا
 اور قابلیت کی مرتبہ وحدانیہ اور یہ دونوں ہی وحدت سے
 منتسب ان من تلك الوحدة چه کہ احدیت کہ
 مرتبہ اطلاق است یعنی احدیت ذاتیہ واحدیت
 مطلقہ ظاہر شد از وحدت کا لوح دانیتہ قدس
 و تشکر مقدمہ پنجم بدان کہ وجود واجب زائد
 بر و نیست بلکہ عین اوست و دلیل آن کہ اگر وجود
 زائد بود باید کہ ذات من حیث ہی فی حد ذاتہ
 مع قطع النظر عن العوارض نہ موجود بود نہ معدوم
 و ہرچہ این چنین است ممکن است زیرا کہ انصاف
 وجودش یا بسبب ذات است این محال ہے کہ
 الشئ ما له یوجد لا یوجد پس لازم آید بقدم
 آن بالوجود نہ اختلف یا بسبب غیر بود پس معلوم
 بود و واجب نماںد اگر کسے گوید کہ واجب نزد ما
 عبارت است از اقتضای ذات مر وجود را پس ہر گاہ
 ذات مقتضی وجود شد واجب گردید فلا یحتاج
 الی علمتہ و این واجب بود نہ ممکن دقتہ شئی علی
 نفسه نیز لازم آید گویم کہ در میان علت و اقتضای
 فرق صرف در عبارت است پس چون مقتضی

وجود خود شدگان علت لنفسه فیلزم المحذور اگر	تو اپنی ذات کی علت ہو گا یہ خلاف قیاس ہی اگر
ہی کہ اقتضائے نداد بخیر آن کہ لا ممکن ان	کہو کہ اقتضائے کے منہ بجز اسکے اور کچھ نہیں کہ یہ ممکن
لا یكون موجبا الا ان یكون هناك تاثیر	نہیں ہی کہ شئی موجود نہ ہو مگر وہاں اس کی تاثیر اور تاثر
وتأثر لکیم عدم امکان یا ذاتی است یا بواسطہ غیر	موجود ہو تو میں کہتا ہوں کہ عدم امکان یا ذاتی ہے یا
در صورت اول ذات علت خواهد بود ولا معنی الا	بواسطہ غیر مہلی صورت میں ذات علت ہو گی جس کا
ما یكون امتناع العدم بالنظر الى ذاته ودرمانی	مطلب بجز اسکے کچھ نہیں کہ لہذا عدم اس کی ذات کے
احتیاج الى الغير لازم خواهد آمد پس واجب نخواهد شد	ممتنع ہو اور دوسری صورت میں غیر کی احتیاج لازم آوے گی
لاجرم لازم آید کہ واجب علت لنفسه بود و بر تقدیر	تو واجب و جب نہیں رہیگا لہذا لازم آوے گا کہ وجہ اپنی
بودن آن عین وجود بضرورت آنکہ امتناع عدش	ذات کی علت ہو سبب اسکے عین وجود ہو نیکی اس لیے
برائے ذات و سیت چرا کہ می توانم گفت کہ در صورت	کہ امتناع عدم اویسی کی ذات کے واسطے ہے کیونکہ میں
عینیت وجود اقصائی نیست اور ابدالان معنی امتناع	کہہ سکتا ہوں کہ عینیت وجود کی صورت میں وہ اوس سے
عدمه لذاته انه هو الوجود المتاکد پس ثابت شد	مستصفت نہیں اور امتناع عدم لذاتہ کے معنی ہیں کہ وہ
کہ وجہ ہمان وجود بحت است قائم بذاتہ مجرد	وجود ہو کہ ہی پس ثابت ہو کہ وجہ ہی وجود بحت قائم
از جمیع نسب و امتیازات و در اعتبارات ذات	بذاتہ اور کل نسبت امتیازات سے مجرد ہی اور اعتبارات میں
مع القید وجب لذاتہ نیست بل لغیرہ و هو ذات	ذات مع القید وجب لذاتہ نہیں ہی بلکہ لغیرہ ہی اور وہی
البحث و نیز اگر وجود را اندر ذات باشد اقصاف	ذات بحت ہی نیز اگر وجود ذات پر زائد ہو تو اقصاف
ذات بوجود علت خواهد بود و حینئذ اگر ذات خود باشد	ذات بوجود علت ہو گا اور یہاں اگر ذات خود ہو تو تقدیر
لازم آید تقدم اقصاف ذات بر وجود ذات نیز کہ	اقصاف ذات وجود ذات پر لازم آوے گا کیونکہ عقل
عقل حاکم است بہ آن کہ ایجا ذریع وجود است	اس بات کا حکم کرتی ہے کہ ایجا وجود کی ذریعہ ہے اور اگر
و اگر وجود سابق عین وجود لاحق باشد تقدم	وجود سابق وجود لاحق کا عین ہو تو شئی کا تقدم
شئی بر نفس لازم آید و اگر غیر بود فنقل کلام باقتضائے	ذات پر لازم آوے گا اور اگر غیر ہو تو وہ غیر متصف

ان غیر بوجہ دکنیم کہ تسلسل در وجودات لازم آید
 کما تشہد بہ الفطرۃ السلیمة و مدقّان تصوف
 ازین جا گویند کہ وجود حق عین ذات اوست
 این قدر بضرورت وقت الماکرہ شد دیگر اکتب
 و رسائل صوفیہ باید جست مقدمہ ششم ضرور
 است کہ وجود حقیقی فی حد ذاتہ لطیف محض باشد
 ای فی نفسہ محد و نہ باشد یعنی چنین نمی تواند شد
 کہ در بعض مراتب وجودیہ حقیقیہ در ماندہ از دیگر مراتب
 وجودیہ حقیقیہ بہ مبایت و مزالبت متاخر گردد زیرا کہ
 وجود حقیقی اگر چنین لطیف نہ باشد ضرورت است کہ بقول
 معلوم العدم لایوجد در دیگر مراتب وجودیہ حقیقیہ
 غیر دس یافتہ شود و غیر ذی فی نفسہ معدوم است
 پس ثابت شد کہ وجود حقیقی از قبیل جواهر مصطلحہ
 حکما و متکلمین نہ بودہ چہ ہر یکے را از انہا حدیست کہ
 بیرون از ان قدم زدن نمی تواند مثلاً ان من
 فرس نیست و فرس ننہ نے و جان خیرے دیگر است
 و بے جان امرے دیگر و وجود حقیقی ہمہ را شامل
 و محیط است و نیز توان رسید کہ وجود حقیقی در نفس
 ذات خود متحقق است و نہ ترجیح بلا مرجح در امور غیر ارادہ
 لازم آید و این بالبداہتہ محال است مستلزم
 اجتماع التخصیصین چہ در مرتبہ کہ مساوات اقتضای
 وجود ہر دو گاہ جس سے وجودات میں تسلسل لازم آوگا
 جس کی گواہی عقل سلیم دیتی ہے اور مدقین تصوف
 ہیں سے کہتے ہیں کہ وجود حق عین ذات ہے پس
 بضرورت وقت لکھا گیا اسکے علاوہ صوفیہ کی کتابوں
 اور رسائل میں ذہونہا چاہیے چھٹا مقدمہ وجود
 کے لیے ضروری ہے کہ وہ فی حد ذاتہ لطیف محض ہو
 یعنی فی نفسہ محد و نہ یعنی ایسا نہیں ہو سکتا کہ بعض
 مراتب وجود حقیقیہ میں رکزد دیگر مراتب وجود حقیقیہ سے
 علیحدہ و ممتاز ہو اس لیے کہ وجود حقیقی اگر ایسا لطیف نہ تو
 قول کے موافق کہ عدم موجود نہیں ہوتا ضروری ہے کہ دیگر
 مراتب وجود حقیقیہ میں اسکا غیر پایا جا اور اس کا غیر
 فی نفسہ معدوم ہی ثابت ہو کہ وجود حقیقی جواہر مصطلحہ
 حکما و متکلمین کی طرح نہیں ہے کیونکہ ان جواہر ہی ہر
 ایک کی ایک حد ہے جس سے وہ باہر قدم نہیں کھ سکتا
 مثلاً انسان گھوڑا نہیں اور گھوڑا کبھی نہیں جان
 خیرے اور بے جان و خیر اور وجود حقیقی سب کو محیط اور
 شامل ہے اور یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ وجود حقیقی اپنے
 نفس ذات میں ثابت ہے و نہ امور غیر ارادیہ میں ترجیح
 بلا مرجح لازم آئیگی جو بداہتہ محال ہے اور
 و مخالف چیزوں کے اجتماع کو مستلزم
 ہے۔ کیونکہ جس مرتبہ میں اقتضای اور

عدم افتقائے وجود مفروض است لا مساوت
 انہا ازان لازم می آید و باید کہ وجود حقیقی مستغنی
 از غیر خودش باشد حالانکہ غیرش فی نفسہ معدوم است
 و تقدیم السی علی نفسہ بالبداهت باطل است
 و بحسب انتقائے غیر و بطلان بموجب تقدم احتمال
 تسلسل عددی نیز ناجایز پس ثابت شد کہ
 وجود حقیقی را علتی نیست و نہ آن مسبوق بالعدم است
 ورنہ گاہے متحقق فی الواقع نہ شدہ مقدمہ محقق
 باید دریافت کہ ہر ماہیت کے غیر وجود حقیقی است
 بحسب ذات خود یعنی بدون علانہ حضرت وجود
 از عرصہ گاہ خارج بالضرورت و بالاتفاق معدوم
 محض است و ظاہر کہ معدوم محض مبدأ اثر ہے
 آثار خارجہ یعنی تواند شد ورنہ آن معدوم نہ باشد
 پس امرے کہ در حکمت و نیز در عرف آن واقع در
 نفس الامر میگویند از وجود حقیقی خالی نمی تواند شد
 زیرا کہ واقعیت خارجہ و تحقق نفس الامری خود از
 وجود خبری و ہد بین گوئہ کہ اگر اسنجا عدم منسرح
 کردہ شود وجود و لا وجود معاً صادق آیند و این
 بدیہی البطلان است بالاتفاق چہ عدم محض
 عبارت است از نہ بودن ہر یک اثرے از وجود
 در واقع پس مروجہ دیت آن کہ مقدم ترین آثار وجود

عدم افتقائے وجود کی مساوات فرض کی جائی تو
 لا مساوات کا ہونا بھی لازم آئیگا اور ماہیت کے وجود
 حقیقی اپنے غیر سے مستغنی ہو حالانکہ اوس کا غیر
 فی نفسہ معدوم ہے اور شئی کا اپنی ذات پر مقدم ہونا
 بداہتہ باطل ہے اور بموجب انتقائے غیر از ایسے تقدم
 باطل ہونے کے تسلسل عددی کا احتمال بھی ناجایز
 تو ثابت ہوا کہ وجود حقیقی کے لیے کوئی علت نہیں اور
 نہ وہ مسبوق بالعدم کی ورنہ واقع میں کبھی ثابت نہ ہوتا
 ساتھ ان مقدمہ باننا چاہیے کہ جو ماہیت کہ وجود
 حقیقی کی محسوسیت اپنی ذات کے غیر ہے یعنی بغیر تعلق
 حضرت وجود کے عام خارج میں وہ بداہتہ اور بالاتفاق
 معدوم محض ہے اور یہ امر ظاہر ہے کہ معدوم محض آثار
 خارجہ سے کسی امر کا مبدأ نہیں ہو سکتا ورنہ وہ معدوم
 ہی نہ ہوتا تو جس امر کو حکمت نیز عرف میں واقع و نفس الامر
 کہتے ہیں وہ وجود حقیقی سے خالی نہیں ہو سکتا اس لیے
 کہ ثبوت واقعیت خارجہ نفس الامر خود وجود کی خبر دیتا
 ہے اس طرح پر کہ اگر وہ ان عدم فرض کیا جائے تو وجود
 اور لا وجود دونوں ساتھ ہی صادق آویں اور یہ
 بداہتہ بالاتفاق باطل ہے کیونکہ عدم محض سے
 مراد کسی اثر وجودی کا واقع نہ ہونا ہے پس
 اوس کی موجودیت جو مقدم ترین آثار وجودیہ

است ہیج معنی ندارد و ازین جااست مسئلہ حکمت
حقیقہ کہ عدم لایوجود فافہم۔
بے معنی ہوگی اور حکمت حقیقہ کا مسئلہ کہ عدم موجود
نہیں ہوتا۔ اسی جگہ سے ہے پس اس کو سمجھو۔

اقولہ وان ذلک الوجود لیس لہ شکل ولاحد ولاحصراً

اقول وبتحقیق آن وجود بخت و بہتہی صرف را
در مرتبہ اطلاق نہ شکست است و نہ حد و نہ حصہ
ہمین مرتبہ را مرتبہ لا بشرط گویند و بشرط لا مرتبہ
اطلاق مشہور و بہ شرط مرتبہ تعقید بہ ظلال و کمثرات
و اندراج در کل و شکل در لغت بمعنی مانند و در اصطلاح
ہو الہیئۃ الحاصلة للجسم بسبب احاطۃ
حد واحد بالمقدار محتمل في الزکرة او حدود
کما فی المضلعات من المربع والمسدس الخ
کذا فی تعریفات الاشیاء للسید الشریف المحرر فی
و نہ بودن شکل بسبب نہ بودن جمیعت او تعالی است
و این ظاہر دباہر است و امانہ بودن حد پس مراد
از ان یا لا تقف عند حد است یا بمعنی تعریف
و این ہر دونی توانند شد چرا کہ واجب تعالی از
کیات و شکلات ہر دو سترہ است و نیز بسیط و نہی
و خارجی ست فاذا حد و الحد موکب فاین
البساطۃ و نفی حصہ نیز ازین تقریر واضح و لایح است
چہ کہ حصہ مقتضی عددیت است و آن این جا
انست و اما معرفت حضرت الوجود سترہ از جملہ قیود پس
مین کہتا ہوں کہ در حقیقت اوس وجود بخت و بہتہی صرف
کے لیے مرتبہ اطلاق میں نہ کوئی شکل ہی اور نہ کوئی حد
اور نہ حصہ اور اسی مرتبہ کو لا بشرط شے کہتے ہیں و بشرط
لاشی مرتبہ اطلاق مشہور ہی اور بشرط شے مرتبہ تعقید
مع ظلال اور کمثرات اور اندراج در کل اور شکل کے معنی
لغت میں مانند کے ہیں اور اصطلاح میں سہیئت
حاصلہ جسمیہ ہے بسبب و سکی حد واحد میں مقدار کو ساتھ
احاطہ کی جیسے کہ یا حدود میں جیسے مضلعات میں مربع و
مسدس سی طرح تعریفات یہ سید شریف جرجانی میں ہے
اور شکل نہ ہونا بسبب باری تعالی کی جمیعت نہ ہونے کے
ہے جو بخوبی ظاہر ہے لیکن حد نہ ہونا تو اس سے مراد
یا لا تقف عند حد ہے یا بمعنی تعریف اور یہ دونوں
نہیں ہو سکتے کیونکہ واجب تعالی کیات اور شکلات
دونوں سے سترہ ہے نیز بسیط و نہی و خارجی ہے
پس جب محدود کیا گیا اور حد مرکب ہے تو بساطت
کہاں رہی اور نفی حصہ بھی اس تقریر سے ظاہر
ہے کیونکہ حصہ عدد ہونے کو مقتضی ہے اور وہ یہاں
ہے نہین اور معرفت حضرت الوجود سترہ از قیود کی بارہ

دوران و دستم مردمان اندیکے صاحب البحث
 والا فکر کہ ایشان را حکما و علما خوانند دیگری
 را باب الکشف والا بصار کہ ایشان را عرفا
 و اولیا خوانند اما اہل بحث و نظر بہ ترکیب مقدمات
 و تقریر حجج و ادلہ بنظر استدلال و تعین بمطالب حقیقی
 حاصل می نمایند کتب ایشان معروف بطرق اینها
 مشہور اند از وجہ ممکن بر وجہ واجب استدلال
 میکنند و از خلق بخلاف سیرند اگرچہ این طریقہ محمود است
 ولیکن از آنجا کہ از نور فیض خالی است صاحب این
 طریقہ واجب را چہ شناسد و حاصل آن بہ قیامت
 جز حیرت مذموم چیزے دیگر نہ بود و حیرت بردگو
 است حیرت نظار و حیرت ادلی الا بصار اول
 مذموم است چہ از تضاد و شکوک و تعارض ادلہ
 خیر و حیرت ادلی الا بصار محمود است چہ از توالی
 تجلیات و تالی بارقات مشاہدہ وحدانیت
 الوہیت و احکام و عجائب ربوبیت دست دوم
 زدنی فیک تحیرا شیرین حیرت
 اما اہل کشف و بصیرت بہ تفریع محل و تصفیہ باطن و
 تخلیہ تخلیل و کمال قبل و دوام توجہ بہ ہمتاے
 مقصود خود برسند و هو الوصول المعرفۃ للہ
 و لقائہ و این را اہل سلوک صراط مستقیم بخوانند

و دیگر وہین ایک صاحب بحث و فکر جن کو علما و حکما
 کہتے ہیں دوسرے صاحبان کشف جن کو عرفا و اولیا
 کہتے ہیں۔ اہل بحث و نظر مقدمات کی ترکیب اور
 جھٹون کی تقریر اور دلیلون پر نظر رکھ کر مطالب حقیقی
 کا تعین حاصل کرتے ہیں ان لوگوں کی کتابیں معروف
 اور طرق مشہور ہیں و جو ممکن سے وجہ واجب پر
 استدلال کرتے ہیں اور خلق سے خالق کی طرف جاتے
 ہیں اگرچہ یہ طریقہ عمدہ ہے لیکن چونکہ نور فیض سے خالی
 ہے اس لیے اس طریقے والا واجب کو کیا پہچان سکتا
 ہے آخر میں حیرت مذموم کے سوا اس کا انجام کچھ
 نہیں ہوتا اور حیرت کی دو قسمیں ہیں حیرت نظار
 اور حیرت ادلی الا بصار اول مذموم ہے کیونکہ وہ
 دلیلون کے تباہی اور شکوک کے تحالف سے پیدا
 ہوتی ہے اور حیرت ادلی الا بصار محمود ہے کیونکہ وہ
 تواتر تجلیات مشاہدہ وحدانیت والوہیت و احکام و
 عجائب ربوبیت سے حاصل ہوتی ہے زدنی فیک
 فیک تحیرا اسی حیرت کی طرف اشارہ ہے اور اہل
 کشف و بصیرت فراغت قلب و صفاء باطن اور کیسوئی
 خیالات اور کمال انقطاع اور دوام توجہ سے اپنی ہمتاے
 مقصود پر پہنچتے ہیں اور یہی ہمہ کی معرفت اک یہو نجا ہوتی
 یہی وہی ملاقات ہے اور ایسا کہ ابن سلوک صراط مستقیم کہتی ہیں

و طریقہ پیمبران ہیں است و اشرف و اکمل ہیں
 طریق و مل ملت ضیفی و دین مصطفویست ظلمات
 اکوان و تقلبات حدثان درین طائفہ اثر ناکند
 بر طہارت فطرت مانده اند و از ظلمات حدثان
 کہ مشتمل بہ لجبہ دریائے وحدانیت رسید مانند لوگوں
 درین طریقہ خطر بسیار است و مہالک بے شمار
 چون خطرات و وسوس و ورطات ہو جن استویات
 باطلہ و تخلیات فاسدہ سالک را در بیابان طلب
 حیران و سرگردان وارد و افندہ فاسدہ آنکہ بہ اندک
 نمائش کسر آب بقیعۃ یحسبہ الطمان ماء
 از راه رفتہ دست از طلب بردار حتی اذا جاء
 لم یجدہ شیئاً و بعد از اطلاع بصورت حال حاصل
 غیر مسرت و وبال نہ باشد لغو خیالہ من ذلک
 اور پیغمبروں کا طریقہ بھی یہی ہے اور ان طرق و مذاہب
 میں سب سے کامل و بزرگ ملت ضیفی و دین مصطفوی
 ہے عالم کی تاریکیوں اور حدوث کے تغیرات نے
 ان لوگوں پر کوئی اثر ہی نہیں کیا و مہالک یا کہ طبیعت
 ہی پر رہے اور ظلمات حدوث کی گزندہ دریا وحدانیت
 میں مستغرق ہو گئے لیکن اس طریقہ میں بہت سی خطرات
 و مہالکات مثل خطرات و خیالات فاسدہ و وسوس
 وغیرہ کے ہیں جو سالک کو بیابان طلب میں حیران
 و سرگردان رکھتے ہیں جن میں سب سے بڑی
 یہ بات ہے کہ عورتی سی نمائش میں مثل سہل
 کے جسے بیابان پانی سمجھتا ہی سالک تھک کر طہارت
 ہو جاتا ہی یا تاک کہ جب اسکی قریب جاتا تو اسکو کچھ نہیں پایا اور
 حال ہی مطلع ہوئی کہ اسکو حیرت و وبال کی سوجھ حاصل نہیں ہوا تو

قولہ ومع هذا ظہر و تجلی بالحد و شکل

اقول و با این ہمہ ظاہر شد و تجلی فرمود در مراتب
 تنزلات بہر شکل و بہر حد شیخ عبدالکریم جلی در چلی
 مواطن می نگارد الکلمۃ الثامنۃ والعشرون
 فی التجلی و من بعد از عن طہو الحق بمعاینۃ
 ما یعلمہ من اللہ تعالیٰ و التجلیات کثیرۃ
 لا تحصر و جمعاً اصول اربعۃ ہی تجلیات
 الافعال و تجلیات الصفات و تجلیات الاسماء
 یعنی باین ہمہ حق مراتب تنزلات میں ہر شکل اور حد میں ظاہر
 اور تجلی ہوا شیخ عبدالکریم جلی چلی چلی مواطن میں لکھتے
 ہیں کہ اٹھامیوان کلمہ کلی کے بیان میں جو عبارت
 ہے طہو حق سے بمعاینۃ اوس حیر کے جس کو وہ ہم
 سے جانتا ہے اور تجلیات اگر جسے بے شمار ہیں
 مگر چار اصول پر جمع کیے گئے ہیں تجلیات
 افعال تجلیات صفات تجلیات اسماء

تجلیات الذات - انھیں سو در جامع الاصول
 است کہ تجلی عبارت از چیز است کہ ظاہر شود بر
 قلوب از انوار غیوب و صاحب مفاتیح العجاہ شرح گلشن راز کہتے
 شرح گلشن رازی طراز تجلی کہ ظہور حق است
 دیدہ دل پاک از روئے کلیت بر جا گوئیہ است
 آثاری و افعالی و صفاتی و ذاتی آثاری آن
 کہ بصور جسمانیات کہ عالم شہادت است از بنا
 علوی و سفلی و مرکبات بہر صورت حضرت حق
 مابینہ و در عین رویت بہ جنم دانہ کہ حضرت
 حق است این را تجلی آثاری خوانند و از جمیع
 تجلیات آثاری تجلی صوری یعنی در صورت
 انسان مشاہدہ نمودن اعلیٰ و اتم است افعالی
 آنست کہ حضرت حق بصفات فعلی کہ
 صفات ربوبیت اند متجلی شود و اکثر آنست کہ
 تجلیات افعالی تمثیل بہ الوان متلونہ نمایند یعنی
 را بصورت نور سبز و کبود و سرخ و زرد و سفید بیند
 و صفاتی آنکہ حضرت حق بصفات سببہ ذاتیہ
 یعنی حیوۃ و علم و ارادت و قدرت و سمع و بصر و کلام
 متجلی شود و گاہ باشد کہ تجلی صفاتی تمثیل بہ نور سیاہ
 نماید و ذاتی آنست کہ سالک در آن تجلی فانی
 مطلق شود و علم و شعور و ادراک مطلقاً ناپذیر

اور تجلیات ذات اتحق اور جامع الاصول میں ہے
 کہ تجلی وہ ہے جو قلوب کے لیے انوار غیب سے ظاہر
 ہو اور صاحب مفاتیح العجاہ شرح گلشن راز کہتے
 ہیں کہ تجلی سے مراد ظہور حق ہے چشم بصیرت پر اور وہ
 بحیثیت کلیت چار طرح پر ہے آثاری اور افعالی اور
 صفاتی اور ذاتی آثاری وہی کہ صور جسمانیات میں یعنی
 بسایط علوی و سفلی و مرکبات عالم شہادت کی ہر
 صورت میں حضرت حق کو دیکھ کر اور عین جاننے کے حق
 ہی موجود ہے اسی کو تجلی آثاری کہتے ہیں اور کل
 تجلیات آثاری سے تجلی صوری یعنی انسان کی صورت
 میں مشاہدہ کرنا اعلیٰ اور اتم ہے اور افعالی یہی کہ حضرت
 حق کسی صفت فعلی سے جو صفات ربوبیت ہیں
 متجلی ہو اور اکثر ایسا ہوتا ہے کہ تجلیات افعالی مختلف
 رنگوں سے تمثیل ہوتے ہیں یعنی حق کو بصورت نور سبز
 یا کبود یا سرخ یا زرد یا سفید دیکھے اور صفاتی یہی کہ
 حضرت حق صفات سببہ ذاتیہ یعنی حیات و
 علم و ارادہ و قدرت و سمع و بصر و کلام
 سے متجلی ہو اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ تجلی
 صفاتی تمثیل بہ نور سیاہ معلوم ہوتی ہے اور
 ذاتی یہ ہے کہ سالک اسی تجلی میں فانی ہو جا
 و علم اور شعور و ادراک مطلقاً باقی نہیں اور

تجلیات مذکورہ بحسب صفاء اوقات متجلی علیہ	تجلیات مذکورہ بحسب صفاء اوقات متجلی علیہ
مساوات اند اگر حضرت حق را بنید کہ خود حضرت	مساوات اند اگر حضرت حق را بنید کہ خود حضرت
حق است اتم و اکمل است زیرا کہ تحقق در ضمن این	حق است اتم و اکمل است زیرا کہ تحقق در ضمن این
زیادہ است و در جمیع مراتب تجلیات حضرت حق	زیادہ است و در جمیع مراتب تجلیات حضرت حق
ما دیدن یا خود مظهر حق شدن در طریق تصفیہ	ما دیدن یا خود مظهر حق شدن در طریق تصفیہ
واقع است و شنیدن موسی علیہ السلام ندائے	واقع است و شنیدن موسی علیہ السلام ندائے
انی انا اللہ و حدیث دلایت دینی فی حسن	انی انا اللہ و حدیث دلایت دینی فی حسن
صورۃ و من رانی فقد رآی الحق شہود	صورۃ و من رانی فقد رآی الحق شہود
عدول اند بر جواز تجلیات	عدول اند بر جواز تجلیات
جواز پر شاہ عادل ہیں۔	جواز پر شاہ عادل ہیں۔

قولہ ولم یغیر عما کان علیہ من عدم الشکل و عدم الحد بل الان علی ما علیہ کان

اقول و باوجود این تجلیات متغیر نہ شد از صفۃ کہ	یعنی باوجود ان تجلیات کے اوس صفت عدم شکل و عدم
برآں بود بلکہ اکنون بر آن است کہ بود چہ تغیر انگہ	حصر سے متغیر نہ ہوا بلکہ جس صفت پر پہلے تھا اویسی پر اب
بود کہ حادث شود در ان ذات انجہ از شیون	بھی ہے کیونکہ تغیر اس وقت ہوتا جب اوس ذات میں
او کہ درو نباشد اولاً و لکنہ لم یجدث الا ما	خیز حادث ہوتی جو او کے شیون میں پہلے سے نہ ہوتی
کان من شأنہ ان ینظہر فیہ من صلوٰۃ تعینا	لیکن بیان تو وہی خیز حادث ہوئی ہے جسکے ظہور کو اسکی
مع بقاء التذنیہ پس ظاہر گشت الان مع ظہور	شان معقنی ہوئی صورت تعینات سے مع تنزیہ کی باقی رہی کے
ہذہ الا کو ان کما علیہ کان حیث لا اکوان	تو معلوم ہوا کہ اب بھی ان موجودات کی ظہور کی شدہ سیما ہے
و صیریح تر ازین است آنکہ این مہم جزئیات متفرق	جیسا کہ پہلے تھا اور اس سے زیادہ صریح یہ ہے کہ یہ سب جزئیات
حادث ظہور یک ذات اند تعالیٰ و تقدس در رنگ	متفرق حادث صرف ایک ذات حق کا ظہور ہے جسبہ مثلاً
ان کہ صورت زہد مثلاً در مرایاے متعددہ نمود	زید کی صورت مقداد کیمنون میں ظاہر ہوئی اور زید
پیدا کردہ است ظہور یک ذات زیادہ است این جا	کی ایک ہی ذات کا سب جا ظہور ہے نہ وہاں

نہ جزئیت و اتحاد است و نہ حلول و سریان و
ذات زید با وجود این ہمہ بر صرافت اصلی خود است
ازین صورت و رو ہیچ نہ افزوده و نہ کاستہ آنجا کہ ذات
زیاد است این صورت را نام و نشان نہ نیست تا با
وے نسبتہ از جزئیت و اتحاد و حلول و سریان کنند
سراشاراد الان کماکان ظاہر آمد چہ کہ در
مرتبہ کہ او تعالی است چنانچہ عالم را پیش از طو آغا
گنجایش نباشد فلا حرم کیون الان کماکان فہم

جزئیت ہی نہ حلول نہ اتحاد ہے نہ سریان اور زید کی ذات
با این ہمہ اپنی صرافت اصلی پر ہے اسے نہ او سین کچھ زیادتی
ہوئی نہ کمی جہاں زید کی ذات ہے وہاں اون کا نام
و نشان بھی نہیں جو اس کے ساتھ نسبت جزئیت اور
اتحاد و حلول اور سریان ثابت کریں ارشاد الان کماکان
کار از ظاہر ہو گیا کیونکہ جس مرتبہ میں حق ہی وہاں عالم
کی گنجایش جیسے قبل ظہور نہ تھی بعد طور بھی نہ ہوگی
تو بیشک وہاں بھی ویسا ہے جیسا کہ تھا۔

قوله ان الوجود واحد والالباس مختلفه ومتعددة

اقول و ان وجود مطلق بحقیقت اطلاق واحد
است والباس مختلف اندہ اختلاف شیون
و مظاہر چنانکہ کثرت و اختلاف صورت امواج بحر
را متکثر نہ گرداند و اسماء سسی را من جمیع الوجوہ
متعدد نہ کند دریا نفس زند بخار گویند مترالم شود
نخواند فرو چکد بارانش نام نہند و چون روان گرد
سپل گویند و چون جمع شود و بدریا پیوند دہان
دریا بود کہ بود فالبجر بحر علی ماکان

یعنی وہ وجود مطلق اطلاق کی حیثیت سی مکتبہ ہی اور الباس
مختلفہ میں باختلاف شیون مظاہر طرح کثرت اختلاف
صور امواج دریا کو متکثر نہیں کرتی اور اسماء سسی کو من جمیع
مستعد نہیں کرتی دریا سانس لیتا ہے او سکونجا کرتی ہیں اور
بخارات جب جمع ہوتی ہیں اونکو ابر کرتی ہیں جب میں کی طرف متوجہ
ہوتی ہیں اونکو بارش سے تعبیر کرتی ہیں اور جب جاری ہوتا ہے
او سکوسیل کہتی ہیں اور جب جمع ہو کر دریا مجاہا ہی بھی ہی دریا
رہتا ہی جو پہلی تھلہ دریا دریا ہی جیسا کہ قدم میں تھا و حادث
موجین اور نہرین میں بجھکوان شکلون کا ظاہر ہونا اوس
وہ دسے حجاب میں نہ ڈالے جو ان شکلون میں ظاہر ہوا
کہ یہ شکلین اوس کے حجابات میں یعنی دریائے وحدت
اصلی بہ ستور دریائے باقی ہے اور اوی طرح اپنی جگہ ہے

و این کثرت که ظاہر شد غیر می نماید وجودی
ندارد غیر از هستی و ریالکله موهبات دریا است لکن
و گو که بظاہر اسامی الہی است و جوہیات اوست
از آن رو که صور حقایق امکانی است پس باید که ترا
و این شکلا محجوب نہ گردانند کہ تو ہم کیے از انہائی چه
بدانستی کہ این شکلا پوشش آن حقیقت اند باید
کہ بر تو پوشیدہ نمازد از نظر تو پوشیدہ نہ گرداند
حقیقت را و این اختلاف قارح وحدت حقیقت
ذاتی ہم نیست چه وجود و تعالی ذاتی دی
زیراکہ او عین وجود است و ثبوت الہی انفسہ
ضروری است و سلب الشی عن نفسه البتہ محال است
و اما وجود ممکنات عبارت از ظہور وجودی است
در حقائق ایشان بہ آن معنی کہ چون ممکن از ممکنات
را شراط وجود یعنی متحقق گردد و راجع بہ
خاص مجہول الکلیفیت بظاہر وجود کہ بمنزلہ مراتب
است مرابطن وجود را پیدا شود کہ بحجت آن
مناسبت احکام و آثار عین ثابتہ آن ممکن در
مرآت آن ظاہر وجود متعکس گردد و ظاہر وجود
بیان احکام و آثار متعین نماید و اسما و
صفات وے بہ آن قدر خصوصیت شانی کہ عین
ثابتہ آن ممکن صورت علیہ آن است تقاضا کند

بکثرت جوہا ہر ہو کہ غیر معلوم ہوتی ہی اسکا وجود ہی نہیں
ذاتی دریا کی وجود کے لئے دلیل کی موصین میں اسلی کہ اسلی
کی مظاہر ہیں اور اسکی ہرین ہیں اسلی کہ حقایق امکانی
کی صورتیں ہیں لہذا کھلو جوہان شکلوئے محجوب نہ ہونا
چاہیے کیونکہ تو بھی او عین میں سے ہے جب تو نے
جانا کہ یہ شکلیں اوس حقیقت کی حاجب ہیں تو تعبیر
مخفی نہ رہنا چاہیے تاکہ تیری نظر سے یہ شکلیں حقیقت کہ
پوشیدہ نہ کر سکیں اور یہ اختلاف وحدت حقیقت
ذاتی کے بھی مضر نہیں کیونکہ وجود حق تعالی ذاتی ہی
اس لیے کہ وہ عین وجود ہی اور شی کا ثبوت اپنے لیے
ضروری ہے شی کی نفی اپنی ذات سے البتہ محال ہے
اور وجود ممکنات سے مراد وجود حق کا ظہور ہی اور کئے حقایق
میں اس طرح کہ جب کسی ممکن میں وجود عینی کی نظر
موجود ہوتی ہیں تو اوس ممکن کو ایک خاص نسبت مجہول بہ
ظاہر وجود جو باطن وجود دیکھے آئینے کی طرح ہے پیدا
ہو جاتی ہے جس مناسبت کی وجہ سے اوس ممکن
کے عین ثابتہ کے احکام و آثار اوس ظاہر وجود کے
آئینے میں منعکس ہو جاتے ہیں اور ظاہر وجود و ان
احکام و آثار سے رنگین و متعین معلوم ہوتا ہی اور اسکی
اسما و صفات اوس قدر خصوصیت شان ہی کہ جس کا
اوس ممکن کا عین ثابتہ یعنی صورت علیہ تقاضا کرتی ہے

ظاہر گرد پس ظاہر وجود منبج بان احکام و آثار
 موجودی باشد از موجودات عینی و خارجی و مراد
 به انضمام واقتران و معیت وجود حق بہ ماہیت
 ظہور آن نسبت است میان ایشان و ارتقضیات
 آن نسبت ظہور ماہیت در خارج و ترتب احکام
 خارجیہ دے بروے و غیرت وجودات خاصہ
 اشیاء با وجود منبسط در مشاعر و مدارک است فقط
 و اضافت وجود حقیقی کہ مبدا آثار است بسوے
 عالم و ہم و خیال است فافہم وخص فیہ
 فان المقام دقیق و بطور بہ شذیذات مختلفہ و
 تلبس بہ الباس متعددہ خود از قرآن مجیث ثابت
 است قال اللہ تعالیٰ کل یوم ہونشان
 و بل ہم فی لبس من خلق جلدید پس
 او تعالیٰ چہ در تجلیات وجودی و چہ در شہودی
 در ہر آن باہمی دیگر و صفت دیگر ظاہر شود و ہر دم
 بصورتے دیگر برآید و ہر ممکن در ہر آنے بعد
 می رود و در ہون آن مائل اول بوجودی آید
 در تجلی تکرار ندارد چہ ہر آن فناء صورتے و بقائے
 صورتے دیگر حاصل می گردد و موجب فناء و
 بقائے تجلیات متعاقبہ است و موج و فنا غیر موج
 بقا و بود انتہی مولانا شاہ ولی اللہ محدث در سطحا

ظاہر ہوتے ہیں تو ظاہر وجود ان احکام و آثار عینی
 منجملہ موجودات عینی خارجی کے ایک موجود ہوتا ہے
 اور انضمام اور اقتران اور معیت وجود حق سے مراد
 اوس نسبت کا ظہور ہی جو انہیں ہے اور اوس نسبت کے
 مقتضیات سے ماہیت کا ظہور خارج میں اور
 اوس کے احکام خارجیہ کا اوس پر ترتب ہونا
 اور وجودات خاصہ اشیاء کی غیرت وجود منبسط کی
 ساتھ حواس اور ادراک میں ہے اور اضافت وجود
 حقیقی کہ جو مبدا آثار ہے عالم و ہم و خیال کی طرف
 ہے پس سمجھو اور اس میں غور کرو کیونکہ یہ مشکل مقام
 ہے اور بطور شذیذات مختلفہ و تلبس بہ الباس متعددہ
 خود قرآن مجید سے ثابت ہے اللہ تعالیٰ فرماتا ہے
 کہ ہر دم وہ نئی شان میں ہے۔ اور بلکہ وہ لوگ جلدید
 پیدائش سے شک میں ہیں۔ پس اللہ تعالیٰ تجلیات
 وجودی و در شہودی میں ہر وقت ایک نئے ہم اور نئی
 صفت کی ظاہر ہوتا ہے اور ہر وقت نئی صورت میں
 جلوہ گر ہوتا ہے اور ہر ممکن ہر وقت معدوم ہوتا ہے اور اوس
 وقت مثل سابقہ موجود ہوتا ہے اور تجلی کر نہیں دیتی کیونکہ ہر
 ایک صورت کی فنا کی دوسری صورت کی بقا حاصل ہوجاتی ہے
 اور فنا و بقا کا سبب پورے تجلیات ہیں اور موجود فنا و
 باقی کا غیر ہوتا ہے نہ ہی بولانا شاہ ولی اللہ محدث لہو سخی طحات میں

فرماتے ہیں کہ اس تجلی کی وجہ سے ذات الہی میں
 ارادہ مجددہ ثابت ہوا یہ علاوہ اس ارادہ کے جسکو
 حکماء میں ذات کہتی ہیں نیز علاوہ اس ارادہ کے جسکو
 متکلمین تکلف سے ثابت کرتی ہیں تفصیل اس اجمال کی یہ
 ہے کہ ضرور لازم آفتاب ہے اور ہمیشہ آفتاب کی روشنی
 ہے لیکن ضرور کا اثر خاص جسم خاص میں ایک وقت
 خاص میں پیدا ہوتا ہے نہ دیگر اوقات میں بسبب
 استعداد موجود کے یعنی دو پہر کے وقت تو وہ چمک کر گرم
 کر دیتی ہے اور اسی وقت برف کو بھی پگھلا دیتی ہے
 اور اسی سبب سے ضرور کا فعل ہمیشہ آفتاب کے وجود سے
 حقیقاً نیا ہوتا رہتا ہے اور اسی تجدید کی سلسلہ جنابانی متعدت
 ارضیہ سے ہوئی ہے اور اسی معرفت کی طرف اللہ تعالیٰ
 کے اس قول میں اشارہ ہے کہ ہر دم وہی شان میں ہے
 ابو طالب کی قیوۃ القلوب میں لکھا ہے کہ حق ایک صورت میں ایک
 شخص کیلئے دو بار تجلی نہیں کرتا اور نہ ایک صورت میں دو بار
 اگر ایسا ہوتا تو تجلی میں تکرار لازم آوی جو فعل عبث ہے اور حق
 فعل عبث سے ایک ہی سوال اگر کسی کو یہ کہ از عدم تکرار
 سے لازم آئے کہ معدوم بعینہ معاد نہ ہو اور یہ فساد و
 کونستہم ہے ایک مکلفین کی دنیا و آخرت میں جزا و
 سزا کے لئے لکھنا کہ مکلف جزا کے وقت اس کا غیر ہے
 جو عمل کے وقت تھا دوسری خسرا و جزا و اعمال کے

می فرماید کہ بواسطہ این تجلی ثابت شد ذات الہی
 ارادہ مجددہ و این غیر ارادہ است کہ حکیم آن
 عین ذات می گوید و غیر ارادہ کہ متکلم تکلف ثابت
 آن نماید تفصیل این اجمال آن کہ ضرور لازم آفتاب
 است و دائم بدوام آفتاب لیکن اثر خاص ضرور
 در جسم خاص در یک وقت حادث می شود نہ در
 اوقات دیگر بسبب استعداد طاری پس وقت
 نصف النهار سنگ را گرم ساخت ساعت گذشت
 گذشت و این فعل ضرور دائم بدوام آفتاب تجدید شد
 بحقیقت سلسلہ جنابانی این تجدید از استعداد
 ارضیہ بود است و بسوی ہمن معرفت اشارہ کردہ
 در قول حق کل یوم ہو فی شان انتھی ابو طالب
 ملی در قوت القلوب نوشتہ کہ لا یتجلی الحق فی
 صورتہ واحدۃ لتخص واحد مرتین و لا
 فی صورتہ واحدۃ لاشنین و لا یلزم التکرار
 فی التجلی و هو عبث و یتعالی الواحد الحق
 عن العبث سوال اگر کسی گوید کہ از عدم تکرار
 تجلی لازم می آید کہ معدوم بعینہ معاد نگردد این مستلزم
 و فساد است کیے بطلان جزا و مکلفین در دنیا و
 آخرت چرا کہ مکلف در وقت جزا و غیر آن است کہ
 در وقت عمل بود و دوم خسرا و جزا و اعمال

خضر جبار ثابت شد است شرعاً و کثافاً جواب
 بنا و ثبوت این امرین بر اتحاد در ذات و حقیقت
 است و آن منافی اختلاف در صور و احوال و
 نشأت نیست پس گوئیم که حقیقت آدمی بکل حقیقت
 هر ذرّه از عالم بالنسبه الی ذاته و حقیقت
 لا الی علم موحده نیستی است که بر رابطه وجودی
 علمی که صورت معلومیت او را در علم قدیم حق تعالی
 بود از فیض وجود حق وجود دبر و سبب قابلیت
 وی عارض میگردد قال تعالی اولای ذکر الانشا
 اناخلقناه من قبل ولم یلک شیئاً پس از
 یافتن این هستی که او را عارضی است بموجب کل
 شیء یرجع الی اصله هر دم او را باصل خویش
 که نیستی است بالذات میل حاصل میشود لیکن
 بسبب مددیکه از صفت بقا و حق دمدم بوس
 می پیوندد از فنا محفوظ میماند و از بقا محفوظ می شود
 ازین جهت هیچ وقت اثر موجدی خالق حق از
 و سبب منقطع نباشد هر چند او را از وصول آن اثر
 آگهی نبود و الیه الاشارة بل هم فی لبس من
 خلقت جدید ه هر نفس نومی شود دنیا و ما
 بے خبر از نوشدن اندر بقا و عمر همچون جوئے نو نو
 می رسد و ستمری می نماید در حسد و

خضر جبار شرعاً و کثافاً در کشف و نون ستمی ثابت
 جواب ان باتون کا مینا ثبوت ذات و حقیقت
 اتحاد بر ہے جو اختلاف صور و حالات و نشأت کے
 منافی نہیں تو میں کہوں گا کہ حقیقت انسان بلکہ ہر ذرہ
 عالم کی بنظر اپنی ذات و حقیقت کی نہ بنظر اپنی موجد کے
 علم کے نیستی ہے جس پر اس وجود علمی کی رابطہ سی وجودی
 صورت معلومیت کو علم قدیم حق تعالیٰ سی تھا و جو حق
 کے فیض سی او سکی استعداد کی موافق وجود او سکو عارض
 ہوتا ہے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ کیا یاد نہیں کرتا
 انسان کہ ہم نے فی او سکو پیدا کیا حالانکہ او سب سے قبل وہ
 کچھ نہ تھا پس اس عارضی وجود پانے سی سبب اس کے کہ
 ہر چیز اپنی اصل کی طرف پلٹتی ہی ہر وقت او سکو بھی اپنی
 اصل یعنی نیستی کی طرف بالذات خواہش پیدا ہوتی ہے
 لیکن اس مدد کے سبب جو صفت بقا و حق سی وقت
 فوق او سکو پہنچتی رہتی ہر فاسی محفوظ رہتا ہی اور بقا محفوظ
 ہوتا ہی سو جو سی سبب بقا ایجاد و خلق کا اثر اس سے منقطع
 نہیں ہوتا اگرچہ او سکو اس کی خبر نہیں ہوتی اور اس طرف اس
 آیت بل ہم فی لبس من خلقت جدید میں اشارہ ہے کہ
 دنیا ہر وقت نئی ہوتی رہتی ہی اور ہم دنیا کی جدت سے
 بالکل بے خبر ہیں و عمر مثل نہر کے پانی کی نئی ہوتی رہتی
 ہی اور اس جسم میں وہ ہمیشہ رہنے والی معلوم ہوتی ہی

شاخ آتش چون بجنباتی بسازد در نظر آتش نماید
 بس دراز و این درازی هست از تیزی صنع +
 می نماید صورت انگیزی صنع + پس ترا هر لحظه
 مرگ و رحبت است + مصطفی فرمود دنیا ساعت
 هر دمی از و سے ہی آید الست + جو ہر دواعض
 سیر دندست + گرنی آید بلی ازیشان ملی آمدن
 شان از عدم باشد بلے + در وجود آدمی جان و
 روان ہی رسد از غیب چون آب ان + صد ہزار
 احوال آمد این جنین + باز سوی غیب رفتن ای امین +
 حال ہر روزی بوسے مانند ہے + ہر چو آب اندر شس
 کش بندے + شادی ہر روز از نوعے دگر + فکرت
 ہر روز را دیگر اثر + و آزار باب نظریں کس ازین تجد
 آگہی ندارد لیکن شیخ ابوالحسن اشعری و اتباع او نے
 محققان اشاعرہ کہ سواد اعظم متکلمین اندر بعض
 اجزاء عالم ای جمیع اعراض یہ تجد و امثال مطلع گردید
 و بقارائات من صفات سبعۃ الہیہ + کشتہ اند و حیانیہ
 کہ معروف بسو فطانیہ اندر ہمہ اجزاء عالم جو ہر
 چہ اعراض قائل تجد و امثال اندہ ہر یکے از فقیہین
 من وجہ خطا کردہ و وجہ خطا ہر دور تصفیہ نے
 شرح المستویہ نوشتہ ام کہ بر قول اشاعرہ و را حقیقت
 حق اثبات جو ہر مقدہ میشود کہ اعراض متبدلہ

بنیٹھی پلانے سی آگ دیکھنے میں بہت بڑی معلوم ہوتی ہے
 حالانکہ یہ آگ کا بڑا معلوم ہونا پلانی والی کی تیزی سے ہونا ہے
 بس تمہارے لیے ہر گھڑی موت اور رجوع ہی خود آنحضرت
 کا ارشاد ہے کہ دنیا گھڑی بھر کی ہے ہر وقت اس سے صد
 الست آتی ہے جس سے جو اہر و اعراض سب بے ہوا
 ہیں اگرچہ انسانی بلی کی آواز نہیں آتی لیکن انکا عدم ہی آنا
 ہی اقرار ہی جسم انسانی میں روح آب روان کی طرح آتی ہے
 اور ہزاروں حالات و سیر گزرتی اور پھر غائب ہو جاتے
 ہیں روزانہ کا اسکا حال ثلثی کے ہی یا اس نہر کی پانی کی
 طرح جبکہ بندہ بندھا ہو ہر روز اسکو ایک نئی قسم کی خوشی
 پیدا ہوتی ہے اور ہر روز کی فکری ایک نیا اثر ہوتا ہے اور کوئی
 عقلمند اس تجدی یا خبر نہیں سوائے شیخ ابوالحسن اشعری اور
 او کی تابعین محققین اشاعرہ کی جو متکلمین کے سواد اعظم ہیں وہ
 بعض اجزاء عالم یعنی کل اعراض میں تجد و امثال کی قائل ہیں
 ہیں اور صفت یفا کو اکھٹوں صفت صفات سبعۃ الہیہ
 سے قرار دیتی ہیں اور حیانیہ جو سو فطانیہ کی نام سے مشہور
 ہیں وہ تمام اجزاء عالم جو اہر و اعراض سب میں تجد
 و امثال کے قائل ہیں اور ہر ایک نے ایک طرح خطا
 کی ہے جس کو تفصیل سے میں نے تصفیہ شرح المستویہ میں
 لکھ دیا ہے کہ اشاعرہ کی قول پر حقیقت حق کے علاوہ
 مستند جو اہر کا اثبات ہوتا ہے کہ اعراض متبدلہ

متجددہ بانہا قائم اندھا لانکہ نمی دانست کہ عالم
بجمع اجزائہ اعراض متبدلہ متجددہ اندکہ در عین
واحد وجود مجتمع شدہ اند و در ہر آنے ازین عین اہل
میشوند و امثال انہا بوی تسلیم می گردند جائی
گوید **بحریت نہ کاہندہ نہ افزائندہ** **+**
امواج بر دروندہ و آیندہ **+** عالم چو عبارت از بہین
امواج است نہ بود و در زمان بلکہ و آن پایندہ
و بر قول سلفطائیلہ از سریان حقیقت احد حق کہ در
جمع اجزاء عالم بود و بہ صورت اعراض عالم تسلیم
می شود و موجودات متعینہ مقدہ می نماید غافل
ہستند و عالم را خیالے بے اصل می دانند حالانکہ
ظہور نیست حقیقت واحدہ را در مراتب کوئی جز
بہ این صورت و اعراض چنانکہ وجود نیست صورت و اعراض
را در خارج بدون او باقی درین مقام تفصیل
دیگر اند این رسالہ گنجایش آن ندارد از شرح
فصوص در فض شیخی نقد الفصوص وغیرہ و
دیگر کتب مبسوطہ باید طلبید و نیز باید دانست کہ
آصف ابن برخیا در عرش بلقیس پنج تصرف
کردہ از کمال علم بہین خلق جدید است چنانچہ
صاحب نقد الفصوص در فض سلیمانہ تفصیل آن
کردہ است و در تعلیقات بہین فض می گوید

اون جواہر کی وجہ سے قائم بہین حالانکہ اشاعرہ بہین
جانتے کہ عالم مع اپنے کل اجزاء کے اعراض متجدد
متبدلہ بہین جو ایک ذات وجودین جمع ہوئے بہین
اور ہر وقت اوس ذات سے زائل ہوتے اور ویسے
ہی اوس سے تسلیم ہوتے بہین مولانا جامی فرماتے
بہین **ہ ایک دریا ہی جو نہ گھٹا ہی نہ بڑھا** **+** بہین
آتی جاتی رہتی بہین **+** عالم سے مراد ہی موصین بہین جو
دو وقت بلکہ دو گھڑی بھی بہین ٹھیرتین اور سلفطائیلہ
کی قول پر چو حقیقت حق واحدہ کی سریان سی کہ جواہر
عالم بہین ہی اور اعراض صورتی تسلیم ہو کہ موجودات متعینہ
اور مقدہ بہین ظاہر ہوا ہے غافل بہین اور عالم کو خیالی
اور بے اصل جانتے بہین حالانکہ مراتب کوئی میں ظہور
حقیقت واحدہ بجز ان صورت اور اعراض کے بہین ہوا
جس طرح او کا وجود فی الخارج بغیر اوس کے بہین پایا جاتا
باقی اس مقام میں اور بہت سی تفصیلات بہین خجائی اس
رسالہ میں گنجایش بہین فصوص کی شرحون میں سے
نفس شیخی نقد الفصوص وغیرہ میں اور دوسری
بڑی کتابوں میں ڈھونڈنا چاہیے اور یہ بھی جاننا
چاہیے کہ آصف ابن برخیا نے تحت بلقیس میں جو تصرف کیا وہ
خلق جدید کو کمال علم کیو جسے تھا چنانچہ صاحب نقد الفصوص نے
فض سلیمانہ میں اسکی تفصیل کردی ہے اور فی فض تعلیقات میں کہ بہین

قال بعضهم قدس الله سرهم عین واحد یعنی وجود
 حق وستی مطلق بحدین ہزار صورت ظاہر شدہ و ہر
 صورت کے در ہر زمانے موجود اند معدوم می شوند و
 مثال آن بتجلی اسم فاطر و خالق کہ ازان عین واحد
 فائض می شود موجود می گردند و از غایت غایت
 احساس می توان کرد اگر صورتی در زمانے معین
 و مکانی معین مثلاً در شرق معدوم شود و در همان
 زمان مثل آن در مغرب موجود گردد بحال نیست
 زیرا کہ جایز باشد کہ در یک مکان و یک زمان
 چیزی معدوم شود مثل آن موجود گردد بحدین تجلی
 نباشد کہ در یک زمان آنچه در مکانے معین مثلاً
 در شرق موجود و در مغرب معدوم گردد چون یک
 عین است کہ باین صورتها ظاہر می شود آن عین
 واحد را مشرق و مغرب جنوب شمال و فوق و تحت
 یکسان است زیرا کہ نورش محدود و متنہای نیست
 اوست کہ بصورت صفات ممکنہ موصوف است
 بہر صورت و صفت کہ در شرق موجود است اگر
 خواہد در مغرب موجود شود و در شرق معدوم گردد
 و اگر خواہد بعکس زیرا کہ اوست کہ در جہات مختلفی
 میگردد و چنانکہ دریاے محیطہ کہ در جہت مغرب مشرق
 و جنوب شمال متوج می شود و ہوا و دریا عین ہوا

کہ بعض صوفیہ قدس اند اسرار ہم نے کہا کہ عین واحد یعنی
 وجود حق اور ہستی مطلق بے شمار صورتوں میں ظاہر ہوتی
 اور ہر وقت ہر صورت موجود ہو کر معدوم ہو جاتی ہے
 اور ویسی ہی اسم فاطر و خالق کے فیضان تجلی سلسلے
 قدر جلد موجود ہو جاتی ہے کہ محسوس نہیں کیجا سکتی اگر
 کوئی صورت کسی مقرر زمانے یا مقرر جگہ میں مثلاً مشرق میں
 معدوم ہو جا اور اسی وقت ویسی ہی مغرب میں موجود
 ہو جائے تو یہ محال نہیں اس لیے کہ یہ بات جایز ہے کہ
 ایک جگہ یا ایک وقت اگر کوئی چیز معدوم ہو جا تو ویسی ہی
 موجود ہو جا اسی طرح یہ بھی محال نہیں کہ ایک زمانہ میں
 جو چیز کسی معین جگہ مثلاً مشرق میں موجود ہو مغرب میں
 معدوم ہو جا کیونکہ ایک ہی ذات ہے جو ان صورتوں
 سے ظاہر ہوتی ہے او سے مشرق و مغرب جنوب
 شمال فوق و تحت سب برابر ہے اس لیے کہ اس کا
 نور محدود و متنہای نہیں وہی ان صفات کی
 صورتوں سے مصور اور موصوف ہے جس صورت
 اور جس صفت سے مشرق میں موجود ہے اگر چاہے
 مشرق سے معدوم ہو کر مغرب میں موجود ہو جائے
 یا اس کے برعکس اس لیے کہ وہی ہے جو جہات میں
 مخفی ہوتا ہے جس طرح دریا و محیط مشرق و مغرب جنوب
 شمال میں سب طرف موصین مازنہای موصین عین دریا

باشند و چنانکہ در یاد ائمہ در متوج است نورش دائم در تجلی است و صور مختلف کہ دائم محسوس اند ظاہر خدا اند و جو دین و احد و از جہات مقدس باطن خدا است انتہی

ہر تہی ہین اور جس طرح دریا ہمیشہ متوج ہین ہے نور حق بھی ہمیشہ تجلی ہین ہے اور صور مختلف جو ہمیشہ سے محسوس ہین ظاہر حق ہین اور جو دین و احد جہات سے مقدس باطن حق ہی انتہی

قوله وان ذلک الوجہ حقیقۃ جمیع الموجودات و باطنہا

اقول وان وجہ مطلق حقیقت کل موجودات یعنی وہ وجہ مطلق کل موجودات کی حقیقت دارون کا است و باطن کنہا حقیقت شئی شاہدہ ربوبیت باطن ہی حقیقت شئی سیمر اور ربوبیت کا شاہدہ ہی اس طرح است بمعنی انہ تعالیٰ هو الفاعل کل شئی و المقیم لہ بحیث لا ہوئیۃ قائمۃ بنفسہا مقیمۃ کل شئی سواہ و باطنیت حقہ در مظاہر موجودات از ادعیہ ماثورہ نیز ثابت است کہ وانت الباطن فلیس ذلک شئی و گویم نیز باطن بودن اور اشیا را مراد آن داشتہ شود کہ لا شئی دونہ دیگر ہمہ خیال است مولانا در رمی فرماید ماعدہایم و ہستیاے ما بتوجہ مطلق فانی نماید جملہ معشوق است عاشق پردہ در زندہ معشوق است عاشق مردہ پس حقیقت موجودات ہمار است دیگر وہم و خیال شیخ الرئیس ابو علی ابن سینا در فصل سادس فن اول الکیات شفاے گوید کل ما سوا الواجب الوجود الواحد فی نفسہ باطل و شیخ اکبر در فص یوسفی می فرماید فاعلم انک

یعنی وہ وجہ مطلق کل موجودات کی حقیقت دارون کا باطن ہی حقیقت شئی سیمر اور ربوبیت کا شاہدہ ہی اس طرح است بمعنی انہ تعالیٰ هو الفاعل کل شئی و المقیم لہ بحیث لا ہوئیۃ قائمۃ بنفسہا مقیمۃ کل شئی سواہ و باطنیت حقہ در مظاہر موجودات از ادعیہ ماثورہ نیز ثابت است کہ وانت الباطن فلیس ذلک شئی و گویم نیز باطن بودن اور اشیا را مراد آن داشتہ شود کہ لا شئی دونہ دیگر ہمہ خیال است مولانا در رمی فرماید ماعدہایم و ہستیاے ما بتوجہ مطلق فانی نماید جملہ معشوق است عاشق پردہ در زندہ معشوق است عاشق مردہ پس حقیقت موجودات ہمار است دیگر وہم و خیال شیخ الرئیس ابو علی ابن سینا در فصل سادس فن اول الکیات شفاے گوید کل ما سوا الواجب الوجود الواحد فی نفسہ باطل و شیخ اکبر در فص یوسفی می فرماید فاعلم انک

کہ کوئی ہویت قائم بذاتہ و قیوم لغیرہ او سکی سونہین اور حق کی باطنیت مظاہر موجودات میں اون دعاؤن بھی جو حدیث میں مروی ہین ثابت ہی کہ تو باطن ہی تیرے سوا کوئی چیز نہین ہین کہو نگا کہ او سکے اشیا کی باطن ہونے سے یہ مقصود رکھا گیا ہی کہ کوئی چیز او سکے غیر نہین باقی سب خیال ہی مولانا در رم فرماتے ہین کہ ہم اور ہماری ہستیاں معدوم ہین تو وجہ مطلق ہی فانی کا ظاہر کرنیوالا سب کچھ معشوق ہی ہی عاشق صرف ایک پردہ معشوق ہی زندہ ہی اور عاشق مردہ پس تمام موجودات کی حقیقت حق ہی ہے اُسکے علاوہ ہم و خیال ہی شیخ الرئیس ابو علی ابن سینا چھٹی فصل فن اول الکیات شفا میں لکھتے ہین کہ واجب الوجود دیکتا کے علاوہ ہر چیز فی نفسہ باطل ہے اور شیخ اکبر در فص یوسفی میں لکھتے ہین کہ

خیال و جمیع مائدہ کہ ماقول فیہ سوا	خیال ہو اور تمام وہ چیزیں جنکو ماسوا کہہ اورا کرکری ہو
خیال فالو حو ای الکونی کلہ خیال فی	وہ بھی خیال ہیں ہیں وجود کوئی بالکل خیالی ہی اور وجود
خیال والو حو الحق انما هو الله خاصۃ	حقیقی اللہ ہی مخصوص ہی بحیثیت ذات کی اور اسکی عین ہوگی
من حیث ذاته وعینہ لامن حیث اسماءہ	نہ بحیثیت اسکی اسماء کی من کہو لگا کہ ایہ اسکی کہا کہ شیخ اکبر کے
گویم چرا کہ نزد ایشان اسم من وجرہ عین مسنی من وجرہ	نزدیک اسم ایک طرح ہی عین مسنی ہی اور ایک طرح ہی غیر جیسا کہ
غیر اومی باشد کما فی آخر الفصل الادریسی	آخر فصل ادریسی میں ہی پس اسم بحیثیت ذات مسنی کا عین ہی اور
فالاسم عین المسنی من حیث الذات وغیر	بحیثیت اپنی معنی مخصوص کی کسی کا غیر ہی انتہی اور باطنیت حق
المسنی من حیث ما یختص بہ المعنی انتہی و	عالم کیلئے اس سے مراد مرتبہ وحدت ہی کیونکہ کوئی تعین اس
باطنیت حق مرعالم رابعبارت از مرتبہ وحدت است	سے پہلے نہیں اس لیے وہی وحدت ہر حقیقت الہیہ کو کہ نہ
چہ کہ تعینی قبل آن نیست فلذا کانت ہی بطن	کی باطن ہوگی اور ہر باطن کی باطن اور باطن غیب ہوت
کل حقیقۃ الہیۃ وکونیۃ واطن کل بطن	مقدس ہی اس لیے کہ اللہ تھا اور کوئی چیز اسکی ساتھ نہ تھی
و بطن غیب ہوت مقدس است زیرا کہ اللہ	تو کیونکہ اس کے غیر کیلئے کوئی چیز ہوگی حالانکہ وہ اس وقت بھی
ولا شئی معہ فکیف لغيره شئی وهو لان	و یا ہی ہے جیسا کہ تھا کیونکہ جو چیز اسکی غیر یا اسکی سوا
علی ما علیہ کان لان ما یفرض غیر اللہ اسوۃ	فرض کیا کیلئے اسکا استقلال بشیئت صحیح ہوگا کیونکہ
لا یصح استقلالہ بشیئۃ لیكون بنقبہ	وہ چیز ہی ذات میں اس سے برتر ہوگی کہ شئییت سے اورا
فضلاً عن ان یكون مدرکاً بها فالشئی	کیا اے پس شئی حقیقت اللہ ہی ہی علی سکون نظر میں
حقیقۃ انما هو الله فلذا لا یدرک بالابصار	اورا کہ نہیں کرتین اور فکر میں نہیں پاتین کیونکہ حقائق
ولا ینالہ الافکار لان الحقایق لا یتحققہ	اسکو ثابت نہیں کرتی بلکہ وہ حقائق کو ثابت کرتا
وهو یتحققہ لانہا لا ہویۃ لہا الا الہویۃ	اس لیے کہ حقایق کی ہویت ہویت حق تعالیٰ ہی
وابطن الظہورات تجلی اول است وان عبارت	ہے اور ابطن ظہورات تجلی اول ہے جس سے
از ظہور ذات است نفسہا بنفسہا فلیس قبلہ	مراد ظہور ذات بذاتہ لذاتہ ہے تو اس سے قبل

ظہور دیکھوں ابطن منہ و باطن اطلاق ظاہر الوجود
نیز این را گویند و باطن روح محمدی نیز و باطن
ارواح من سواہ من الکمل تجلی ثانی است
کہ آن اطلاق ظاہر الوجود است و باطن وجود
باطنی شیون مندرجہ اند در وحدت باطن ممکنات
اعیان ثابۃ اند کہ حقایق ممکنات اند و حضرت علم
کوئی ظہور نہیں جو بہ نسبت اوس کے زیادہ پوشیدہ ہو
اوسى کو باطن اطلاق ظاہر الوجود بھی کہتے ہیں اور باطن
روح محمدی بھی اور آنحضرت کو سواہ کا طین کی ارواح
کا باطن تجلی ثانی ہی جسکو اطلاق ظاہر الوجود کہتے ہیں و جو
باطنی کا باطن وہ شیون ہیں جو وحدت میں مندرج ہیں
باطن ممکنات اعیان ثابۃ ہیں جو حقایق ممکنات ہیں حضرت علم

قوله وان جميع الكائنات حتى الذرة لا تخلو عن ذلك الوجود

اقول جميع کائنات حتی ذرۃ ازان وجود خالی
نیست کائنات ای موجودات اعم از نیکہ خازنہ
باشند یا ذہنیہ چہ کہ این ہمہ عکس مہر و یان بہتان
حقیقی حق اند و انفضال عکس از ذات محال است
تفصیل این اجمال آنکہ ہمہ آثار معقولہ و محسوسہ
کہ مانند معبر بعالیٰ باعتبار منشأ موجودیت خود ہا
یکے بیش نیست صرف وحدت است نہ کثرت
مانند ہولائے عناصر و موالید بر مذہب اشراقیین
کہ جو ہرے بسیط است و جو ہرے در حلول نہ کردہ
وازم کر عالم تا کردہ اشیری یک شخص است و اختلاف
صور عناصر و موالید نزد انہا از اعراض و نیست
اصحاب جو ہر فرد را نیز غیر ازین گفتن کہ تنوع ماہیات
جسمیہ از قبیل اعراض است و متشائین را نیز ازین
گفتن کہ اختلاف تشخصات افراد نوع واحد از ہمیں
یعنی کل کائنات یہاں تا کہ کوئی ذرہ اوس وجود خالی
نہیں میں کہتا ہوں کہ کائنات یعنی موجودات ہا خارجہ
ہوں یا ذہنیہ کیونکہ یہ سب بہتان حقیقی حق کے ماہر یعنی
شیونات کی عکس ہیں اور عکس کا ذات ہی علیحدہ نہ ہو محال
ہما سب اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ تمام آثار معقولہ و محسوسہ
معبر بعالیٰ بنظر اپنے منشأ موجودیت کی ایک سوزا ند نہیں
جو صرف وحدت ہی نہ کثرت جیسے عناصر و موالید کا
ہیولی جو ہر مذہب اشراقیین ایک جو ہر بسیط غیر مرکب
ہی جسمیں کسی دو سے جو ہر فی حلول نہیں کیا ہی اور مرکز
عالم کی کردہ اشیری تا کہ ایک ہی شخص ہی اور اختلاف صور عناصر
اور موالید ان کے نزدیک اس کے اعراض ہی اور اصحاب
جو ہر فرد کو بھی اس کثف کے سوا کہ ماہیات جسمیہ مختلف
ہوں اعراض کے قبیل سے ہی اور متشائین کو بھی اس کثف
کے سوا کہ نوع واحد کی افراد کی تشخصات کا اختلاف ہی

قبیل است چارہ نیست پس جاز است کہ بین
گوند آثار کثیرہ را با حضرت وجود حق بچنین
نسبت باشد بلا تشبیہ کہ اعراض ابا جواہر این
کثر آثار بقضای اعیان ثابتہ آنها است در
باطن علم حضرت حق کہ ہماں است مابہ الوجودیہ
حقیقتہ بظاہر الوجود علی اوقاف انما یان
وی شوند و خواہند شد و ہمین اند معنی خلق و تکوین
عالم پس اینہا غیر حضرت حق نیند بدن معنی کہ در
مرتبہ نمایش ظاہری نیز وجودے متاصل و بیاب
از و ندارند چنانچہ عرض را غیر از وجود جوہر ہی باشد
و این عین وے نیستند چنانچہ اعراض جسمیہ ہم
نہی باشند پس من وجہ غیر حق اند یعنی ذات عالم
وجود حقیقی نیست کہ سلب ہستی از و متنع باشد و
من وجہ عین اند یعنی در مرتبہ موجودیت ظاہر
سبائن از و کما ہونی الوہم و الخیال یافتہ نمی شوند
یعنی حق تعلق بہ حقیقت ہستی محض است و عالم
من وجہ ہست و من وجہ نیست و مع نہ امور دو مصدر
بسی از آثار وجودی می شود و ہمین معنی دارد کہ من وجہ
ہست و من وجہ نیست و ازین است کہ او تعالی خود را
می ستاید کہ ہوا لا اول و لا آخر الظاہر الباطن ہو کل شیء

قبیل سے ہے چارہ نہیں تو جائز ہے کہ اس طرح پر
آثار کثیرہ کو وجود حق سے بلا تشبیہ ہی نسبت ہو جو
اعراض کو جوہر سے ہے اور ان آثار کی کثرت اونکی
اعیان ثابتہ کی اقتضای باطن علم حضرت حق میں جو حقیقت
مابہ الوجودیت ہی ظاہر وجود میں اپنی اوقات پر ظاہر ہوئے
اور ہوتے ہیں اور ہونگے اور یہی خلق اور تکوین عالم
کی معنی ہیں لہذا یہ غیر حق نہیں ہیں اس طرح کہ مرتبہ
نمایش ظاہری میں بھی کوئی اوس سے علیہ وجود
نہیں رکھتے چنانچہ عرض کا وجود جوہر کے سوا نہیں
ہوتا اور یہ سب اسکے عین بھی نہیں ہیں اس طرح کہ
ذاتہ موجود حقیقی نہیں ہیں جیسے اعراض جسمیہ جسم
ہوتے تو ایک طرح سے غیر حق ہیں یعنی ذات عالم وجود
حقیقی نہیں جس سے نفی وجود و منوع ہو اور ایک طرح سے
عین ہیں یعنی مرتبہ موجودیت ظاہر میں اوس سے وہ
و خیال کی طرح علیحدہ نہیں پائے جاتے یعنی حق تعلق
در حقیقت ہستی محض ہی اور عالم ایک طرح سے ہے بھی اور
نہیں بھی ہی اور با این ہمہ ہست سی آثار وجودیہ کا سبب
صدر و درود ہو جاتا ہی اور سی لی عالم ایک طرح سے ہے اور
ایک طرح سے نہیں ہی اور اسی وجہ سے اللہ تعالیٰ اپنی ترقیت میں
ہی کہ نہ ہی اول اور آخر اور ظاہر باطن ہی اور ہی ہر چیز کا عالم

اقولہ وان ذلک الوجود

اقول چون مرتبہ اولی تعدد اطلاق وجود بر جا معنی
 ثابت شد لاجرم ہر مہمی و ہم می تواند کرد کہ بر تقدیر وجود
 مصدری وجود چگونہ موجود فی الخارج می تواند شد چہ اگر آن
 اعتبار است پس عین واجب چہ سان می تواند شد لہذا میفرماید
 میں گستاہوں جب مقدمہ اولی میں تعدد اطلاق وجود جاریہ
 معنی پر ثابت ہوا تو خیال کر نیوالا ضرور یہ خیال کر سکتا ہی
 کہ در صورت وجود معنی مصدر کی سطح وہ فی الخارج موجود
 ہو سکتا ہی کیونکہ وہ اعتباری ہی تو عین واجب کی ہو سکتا ہی لہذا فرماتا

قولہ ليس بمعنى التحقق والحصول لانهما من المعاني المصدرية ليسا موجوبين
 في الخارج ولا يطلق الوجود بهذا المعنى على التوسيع لانه تعالى الموجود في الخارج
 تعالى عن ذلك علوا كبيرا بل غنيا بذلك الوجود الحقيقة المتصفة بهذه الصفات
 اعني وجودها بذاتها ووجود سائر الموجودات بها وارتفاع غيرها في الخارج

اقول وبتحقيق وجود بمعنى تحقق وحصول نیست
 کہ آن معانی مصدریہ اند و از قبیل معقولات ثانیہ
 کہ در برابر وے امرے نیست در خارج بلکہ مایہا
 را عارض می شوند در تعقل چنانکہ محققین حکم او
 مشکلمین تحقیق آن کردہ اند و وجود باین معنی بر حق
 سبحانہ تعالی اطلاق کردہ نمی شود بلکہ مراد از وجود
 آن است کہ حقیقی باشد کہ ہستی دے بوی باشد
 یعنی بذات خود ہستی موجودات بوی فی الحقیقہ
 غیر دے موجود نیست در خارج و باقی موجودات
 عارض وی اند و قائم بوسے و اطلاق وجود بر
 حق تعالی بر بہین معنی ثانی است ہستی
 بقیاس عقل اصحاب قیودہ جز عارض اعیان
 حقایق نہ نمودہ لیکن یہ مکاشفات ارباب شہود
 میں گستاہوں کہ حقیقتاً وجود بمعنی تحقق و حصول جو
 معانی مصدریہ میں نہیں ہی اور نہ معقولات ثانیہ کے
 قبیل سے کیونکہ اس کے برابر کوئی امر خارج میں نہیں بلکہ
 تعقل میں مایہیوں کو عارض ہوتی ہیں چنانچہ
 محققین حکما اور مشکلمین نے اسکی تحقیق کی ہی اور وجود
 کا اس معنی میں حق پر اطلاق نہیں کیا جاتا ہی بلکہ
 وجود ہی مراد یہ ہی کہ حقیقی ہو جسکی ہستی خود اوس سے ہو
 یعنی بذات خود اور موجودات کی ہستی اوسکی ذات سے ہو
 اور در حقیقت اوس کا غیر فی الخارج موجود نہیں اور
 باقی موجودات اوس کے عارض اور اوس سے قائم ہیں
 اور وجود کا اطلاق حق تعالی پر اسی دوسرے معنی پر ہی
 وجود اصحاب قیود کو قیاس عقل پر سوا عارض اعیان حقایق
 کی اور کچھ نہیں لیکن ارباب شہود کی مکاشفات سے معلوم ہوتا

اعیان بہ عارض اند و معرض وجود و قیام
وجود و نہایتہا دفعا للسل است و وجود دیگران
از ان دفعا لاجتماع النقیضین۔
کہ اعیان خود عارض ہین اور وجود معرض ہی اور وجود
کا قیام خود اپنی ذات میں تسلسل کا دافع ہی اور دوسرے
کا وجود اس میں یہ اجتماع النقیضین کا دافع ہے۔

قوله وان ذلک الوجود من حیث الکنہ لا ینکشف لاحد

اقول و آن وجود مطلق من حیث ذات
منکشف احدے نیست چہ کہ اطلاقش نہایت
و ادراک بے تعین مسبوہ نہی شود و در صورت
تعین تعید است و لا تعید فیہ و لا علم و لا کشف
تفصیل این اجمال آن کہ ذات حق سبحانہ در مرتبہ
غیب ہوتی از احاطہ عقول و افہام تہائی
وازین وجہ ہیچ ادراک را با و راہ نیست چہ این مرتبہ
محیط است بسیار مراتب تنزلات پس ہیچ کدہ
از ان مراتب احاطہ بران نتوان کرد بلکہ انجہ در
عقول و افہام خواہ ملکی خواہ بشری در آید مرتبہ
از مراتب مجالی شعوری آنحضرت است چہ
ہیچانکہ حق تعالی در مظاہر عینی بحسب اختلاف
استعدادات و قابلیت بصورت مختلفہ تجلی دارد
در مجالی علمی نیز یہ ہمان منوال بصورت مختلفہ ظہر
است و ہر فردے از افراد و ادراہہ صنفے کہ در وظاہر
است می نماید و از دیگر صفات کہ اورا از ان حظ
نیست تنزیہی نماید الا انسان کامل کہ محیط جمیع

میں کہتا ہوں کہ وہ وجود مطلق بحیثیت ذات کسی پر
بھی نہیں کھلتا کیونکہ اسکا اطلاق ذاتی ہے و ادراک
بغیر تعین فرض کیے نہیں ہوتا اور در صورت تعین تعید
ہے اور ذات حق میں نہ تعید ہی اور نہ علم اور نہ کشف
اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ ذات حق مرتبہ غیب
ہوتی میں عقل اور فہم کے احاطہ سے برتر ہے اسی وجہ سے
کسی ادراک کا اس میں دخل نہیں کیونکہ یہ مرتبہ کل
مراتب تنزلات کو محیط ہی لہذا کوئی مرتبہ اسکا احاطہ
نہیں کر سکتا بلکہ جو کچھ عقولان و سمجھون میں آتا ہی خواہ
وہ ملکی ہوں یا بشری وہ سب اس کے مراتب اور
مجالی علمی سے ہے کیونکہ جسطرح حق مظاہر عینی میں
اختلاف استعدادات و قابلیت مختلف صورتوں سے
تجلی ہی اسی طرح مجالی یعنی مراتب علمی میں بھی
مختلف صورتوں سے ظاہر ہے اور ہر فرد اس کی
تعریف اویسی صفت سے کرتا ہے جو اس میں
ظاہر ہے اور دوسری صفات سے جبکہ اس کو
نہیں تنزیہ کرتا ہی سوائے انسان کامل کے جو کل

حقائق است اور اجمیع صفات کمال لبیان
 حال و بال و مقال می تساید و این مرتبہ
 حضرت ختمی است کہ مبعوث بہ مقام محمود است
 و لو ارحمہ مخصوص است و لہذا اسمی از مشتقات جملہ
 شدہ گاہ باسم مفعول و گاہ بصیغہ مبالغہ و گاہ
 طرف حادثیت و گاہ در طرف محمودیت و گاہ
 بصفت تفضیل حادث و محمود و احمد و این ادراک کہ
 انسان کامل را حاصل است بر دو وجہ است یکی
 باعتبار ترقی اوج جمیع صفات کہ در مظاہر مختلفہ و مراتب
 متفاوتہ اورا حاصل است و این ادراک متعلق بہ
 مرتبہ اطلاقی نیست بلکہ باعتبار جمیع ترقیات است
 دیگر باعتبار وحدت حقیقی ذاتی و این جز در مرتبہ
 بقا یا بشر حاصل نمی شود کہ درین مرتبہ ادراک
 مدرک و مدرک یکے و آن ادراک راجع بذات
 ظاہر است نہ بہ نظر و ازین تفضیل معلوم شد کہ ذات
 حق تعالی در ہمہ مراتب عالم است بخود و آنچه
 بعضی از سالکان مسلک تحقیق را اشتباہ شد
 کہ چون دران مرتبہ نسب تمام تر مستحکم اند پس
 علم بذات دران مرتبہ نہ باشد بنا بر آن کہ علم
 نسبت است یا تسلیم نسبت شبہتی ضعیف است
 و تسلیم امرے شنیع کہ سلب علم بالذات است

حقائق کا محیط ہے وہ اوس کی کل صفات کمال کی
 زبان حال اور قلب سے ستایش کرنا ہی اور یہ مرتبہ
 حضرت ختمیت مآب صلعم کے لیے ہے جو مقام محمود کے
 لیے مبعوث ہوئے ہیں اور لو ارحمہ حمد اور ان کے لیے مخصوص
 ہے اور اسی لیے مشتقات حمد سے اذکار نام کھا گیا ہے
 بصفت مفعول کبھی بصیغہ مبالغہ کبھی حادثیت کی طرف اور
 کبھی محمودیت کی طرف اور کبھی بصفت تفضیل جو حادث اور
 محمود اور احمد ہیں اور یہ ادراک جو انسان کامل کو حاصل ہے
 دو طریقے پر ہے ایک باعتبار او کی کل صفات کی نسبت
 مقید ہونے کے جو مختلف مظاہر و مراتب میں اوس کو
 حاصل ہیں اور یہ ادراک مرتبہ اطلاقی سمی متعلق نہیں
 بلکہ باعتبار کل ترقیات کے ہی دوسرے اعتبار وحدت
 حقیقی ذاتی جو سو گرتبہ بقا یا بشر کی اور کسی مرتبہ میں
 حاصل نہیں ہوتا کیونکہ اس مرتبہ میں ادراک اور ادراک
 کرنے والا اور ادراک کیا گیا سب ایک ہی اور وہ ادراک
 ذات ظاہر کی طرف راجع ہے نہ مظہر کی طرف اور اس تفضیل سے
 معلوم ہوا کہ ذات حق تمام مراتب میں اپنی ذات کی عالم
 اور یہ جو بعض سالکین مسلک تحقیق کو شبہ ہوا کہ جب اوس
 مرتبہ میں سب سمیتن فانی ہیں تو ذات کا علم بھی اوس
 مرتبہ میں نہ ہو گا کیونکہ علم یا تو نسبت ہی یا تسلیم نسبت
 یہ ایک ضعیف شبہ اور خراب بات کا مستلزم ہے یعنی

مرتبہ از مراتب حق تعالیٰ عن خلق علو اکبراً
 و تحقیق مقام بر وجہ کہ شہد ازان مرتفع گردانست
 کہ حقیقت علم عدم غیبوت مجرد نسبت از
 تجردی و عدم غلبوت بجهت عینیت باشد بچون
 علم نفس بذات خود آن را و مثال آن را علم حضور
 گویند و گاہ بجهت ارتباطی دیگر باشد بچون قیام
 صورت مجردہ منزہ از مادیات بنفس و آن را علم
 حصولی خوانند و در صورت اولی چون آن مجرد
 قائم بذات خود است علم خود باشد بخود پس خود
 عالم باشد و خود معلوم و خود علم و در صورت ثانیہ کہ
 قائم بغير است علم غیر باشد و خود علم باشد و خود
 معلوم اما خود عالم نہ باشد بلکہ عالم غیر او باشد و آن
 محل صور است و چون حضرت حق در اعلیٰ مراتب
 تجرد است زیرا کہ از ماہیت مجرد است فضلاً
 عن المادۃ پس خود عالم باشد و خود معلوم و نسبت
 عدم غیبوت را مصداق عینیت باشد و تفصیل این
 سخن آنست کہ نسبت از تنزعات عقل است مطابق
 و مصداق آن گاہ وحدت است چون اکتاد
 عینیت کہ تحقق در واقع و محال عنہ این نسبت وحدت
 است و نسبت دئی و عقل است و گاہ مصداق
 و مطابق نسبت ارتباطی است میان دو چیز کہ ہر ایک

مراتب سی و حش کی علم ذاتی کی نفی کا خدا اس سے بہت بزرگ
 ہے اس مقام کی ایسی تحقیق جس سے شہدہ بالکل رفع
 ہو جائے یہی کہ حقیقت علم کسی مجرد کا اپنے مرتبہ تجرد
 سے غائب ہونا ہی اور یہ غائب ہونا کبھی عینیت سے
 ہوتا ہی جیسے اپنی ذات کا علم اور اسکو علم حضوری کہتے ہیں
 اور کبھی بسبب ارتباط کسی دوسری چیز کو ہوتا ہے جیسے نفس
 میں صورت مجردہ کا قائم ہونا جو مادہ سے بنی ہوا اسکو علم
 حصولی کہتے ہیں اور پہلی صورت میں چونکہ وہ مجرد اپنی ذات
 سے قائم ہے یہ اپنا علم اپنے آپ میں ہی تو خود ہی عالم ہوگا
 اور خود ہی معلوم اور خود ہی علم اور دوسری صورت میں کہ
 غیر سے قائم ہی غیر کا علم ہوگا تو علم و معلوم خود ہوگا لیکن عالم
 خود نہ ہوگا بلکہ عالم اس کا غیر ہوگا جو ان صورتوں
 کا محل ہے اور چونکہ حضرت حق اعلیٰ مراتب تجرد میں ہے
 اس لیے کہ ماہیت سے مجرد ہے جہاں تک مادہ تو وہ
 خود عالم ہی اور خود معلوم اور نہ غائب ہونے کی نسبت
 سے عینیت کا مصداق ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ
 نسبت خود عقل سے نکلی ہی جسکے مطابق و مصداق کبھی وحدت
 ہوتی ہے جیسے اتحاد و عینیت جو واقعی ثابت ہی اور وہی
 اس سے نسبت کی گئی ہے جو وحدت ہے اور دئی کی
 نسبت عقل میں ہے اور کبھی مصداق و مطابق نسبت
 وہ ارتباط ہے جو دو چیزوں کے درمیان ہو کہ ہر ایک

بصورت علیہ موجود اند در واقع ہر نسبت اُلکوت
 نبوت و مطابق و مصداق نسبت عدم غیوبت
 در صورت ادراک نفس و عقل حضرت حق خود را وحدت
 است و عدم اثینیت و علم متلازم نسبت است
 باحد الطرفین و ازین لازم نمی آید کہ علم عالم متعلق
 بذات او نشود چگونہ کسی این وہم شود در شان
 حق تعالی با آنکہ نفس و عقل کہ مراتب امکانی اند
 عالم اند بخود بلکہ بحقیقت حق تعالی عین علم انہج
 است بخود ہر چہ از وصا در شدہ و شود من الاول
 الی لا بد بران پنج باشد کہ مبین شدہ و ہذا
 بعضی قدما و حکما کہ انوار حکمت از مشکوٰۃ نبوت اقتباس
 نمودہ اند تعبیر از مبدا دل بعلم کردہ اند و چنین گفتہ
 اند کہ از علم عقل صادر شدہ و از عقل نفس و از نفس
 طبع و از طبع جسم پس روشن شد کہ حضرت حق
 عالم است بخود در ہمہ مراتب اما غیر او عالم بہر تہ
 ذات محبت من حیث وحدتہ الاطلاقیتہ نمی تواند شد
 چہ مصداق نسبت دران صورت عینیت و وحدت
 نیست لثبوت التقید و تعیین فی جانب الیہ درک
 تعلقہ دیگر نمی تواند بود بنا بر آن کہ دران مرتبہ
 جمیع تعینات نسب مستہلک اند بلکہ دران مرتبہ
 غیر یکی فانی است پس تعلق و ارتباط دران مرتبہ

واقع من علیہ صورت پر موجود ہن جیسے باب اول
 بیٹے ہونے کی نسبت اور نہ غائب ہونے کی نسبت کے
 مطابق و مصداق صورت ادراک نفس و عقل میں اور
 خود حضرت حق کے اپنے ادراک میں وحدت اور دوئی
 کا نہ ہونا ہی اور علم کے لیے لازم ہے کہ دو میں سے ایک طرف
 اوس کی نسبت ہوسے یہ لازم نہیں آتا کہ عالم کا علم
 اوسکی ذات سے متعلق ہو کسی کو خدا کی شان میں کیسے
 اسکا وہم ہو سکتا ہی باوجودیکہ نفس و عقل بھی جو مراتب
 امکانی ہیں انہی عالم ہیں بلکہ حق کا بالذات عین علم ہونا
 اور انہی ذات کا عالم ہونا از حدت ہی جو کچھ اوس سے
 صادر ہوا یا ہو گا ازل سے ابتداء کی ہی طریقہ پر ہو گا جس
 طریقہ سے ظاہر ہوا ایسی بعض حکما و قدیم فی جنہوں فی انوار
 حکمت چراغ نبوت سے حاصل کی ہیں و جنہوں فی مبدا اول
 سے علم مراد لیا ہی ہوا کہ علم ہی عقل صادر ہوا ہی اور عقل
 سے نفس اور نفس سے طبیعت اور طبیعت سے جسم تو معلوم ہوا کہ حضرت
 حق کل مراتب میں اپنا عالم ہے لیکن اوسکا غیر مرتبہ ذات محبت
 کا بحیثیت اوسکی وحدت اطلاقیتہ کی عالم نہیں ہو سکتا کیونکہ
 نسبت کا مصداق اوسو تین عینیت وحدت نہیں ہوجو
 جانب درک میں قہوت تعیین و تقید کی کوئی دو تعلق نہیں ہو
 سکتا کیونکہ اوس مرتبہ میں کل تعینات و نسبتیں فانی ہیں بلکہ اوس
 مرتبہ میں غیرت ہی اہل فانی ہی تعلق اور ارتباط کا اوس مرتبہ

انہی گنج این سخن خالی از دقت نیست باید کہ نظر
کیسہ گذر ہو سکتا ہے یہ بات دقت سے خالی نہیں
دقیق در و امعان نہاید بہت غور اور خوض سے اسکو دیکھنا چاہیے۔

قوله ولا يدركه العقل ولا الوهم ولا الحواس ولا يتأتى في القياس

اقول وادراك نمی تواند کرد اور عقل و نہ وہم و نہ
حواس و نہ حاصل می گردد بقیاس شیخ اکبر در باب
ثالث و سبعین از فتوحات گوید کہ انما سأل العقل
عقلا لانه ما خوف من العقل فلا قدم له
فی معرفة الحق تعالى فی مرتبة الاطلاق
انتہی گویم و نیز دلیل عدم معرفت عقل این است کہ
ہر عاقل را عقل است مثل او و حق را مثله نہ فص
عرفہ بعقلہ ما عرفہ و اہل طریق گاہی عقل
مراد گیرند قلم علی و ہوا العقل الاول و گے
طبیعت کلیہ و حواس جمع حاسہ است و آن دہ اند
بینچ ظاہری و بینچ باطنی کہ از ان جملہ ہم است و ان
قوتی ست در تمام دماغ لیکن مخضہ تجوہف اوسطا
از دماغ کہ معنی جزئیات موجودہ محسوسہ را ادراک
می نماید و شیخ مقتول در ہیاکل النور می نویسد کہ
الوہم هو المذی بیناع العقل فی قضایاہ
حتی ان المتفردیمیت فی اللیل نومۃ عقلہ
مخوفہ و ہو مخالف العقل فی امور غیر
محسوسہ حتی ان الذین یتبعون قضایاہ
مین کہتا ہوں اور اسکو عقل اور وہم اور حواس اور انہیں
کر سکتے اور نہ وہ قیاس ہی حاصل ہو سکتا ہے شیخ اکبر فتوحات
کے تہر وین باب میں لکھتی ہیں کہ عقل کا نام عقل اسوجہی
گیا کہ وہ عقل ہی ماخوذ ہے جسکے معنی ہی کے ہیں پس معرفت
حق میں مرتبہ اطلاق میں اور سکا گذر نہیں گئی انہی میں کہ ہونگا
اور بھی لیل عدم معرفت عقل کی یہی کہ ہر عاقل کی عقل اسکی
مثل ہوتی ہے اور حق کا کوئی مثل ہی نہیں تو جس شخص کو اسکو
عقل سے پہچانا اسکی اسکو نہیں پہچانا اور اہل طریق کبھی عقل
سے قلم علی کو مراد لیتی ہیں اور وہی عقل اول ہی کہ طبیعت
کلیہ کو اور حواس حاسہ کی جمع ہی جو دس ہیں پانچ
ظاہری اور پانچ باطنی جن میں سے ایک ہم بھی ہے اور وہ ایک
قوت تمام دماغ میں ہے لیکن اوسط حصہ دماغ کی تجوہف
مخصوص ہے جو جزئیات کی معانی موجودہ محسوسہ کو ادراک
کرتی ہے شیخ شہاب الدین مقتول ہیاکل النور میں لکھتی ہیں کہ
و ہم دہ قوت ہی جو عقل سے اپنی احکام میں جھگڑتی ہے یہاں تک
کہ محض وہم خواب میں عقل کو زائل کر دیتا ہے اور اس سے
خوف نہ لانا ہی اور غیر محسوس باتوں میں عقل کی مخالفت
بھی ہے یہاں تک کہ جو لوگ اس کے احکام پر چلتے ہیں

بیکرون ما وراء المحسوسات ولم يتفکروا انّ	وہ محسوسات کے علاوہ چیزوں کا انکار کرتے گئے ہیں
عقولهم بل اوهامهم وتخیلاتهم و	اور اس بات کو نہیں سوچتے کہ ان کی عقلیں بلکہ ان کی وہم
نفوسهم لا تحسّ بل لا یحسّ من الجسم	اور خیالات اور نفوس محسوس نہیں کی جاتی بلکہ جسم بھی محسوس
الا السطح الظاهر من سمکة تنحی	سطح ظاہر کے محسوس نہیں کرتے نہ کہ سمک کو انتہی

قوله لان کله محدثات والمحدث لا یدرک الا کله المحدث تعالی ذاتہ و صفاتہ عن ذلک علواً کثیراً

اقول زیر کہ این ہر عقل و وہم و غیرہ حادث	میں کہتا ہوں اس لیے کہ یہ سب عقل اور وہم وغیرہ
اند و حادث ادراک نمی کند مگر کثرت حادث را	حادث ہیں اور حادث صرف کثرت ہی کا ادراک
یر تراست شان او از حدوث آرے فطرت	کرتا ہی اور خدا کی شان حدوث سے عالی ہوتی فطرت
نفس انسانی بواسطہ تعلقات جسمانی قاصر است	نفس انسانی بوجہ تعلقات جسمانی ادراک وحدت سے
از ادراک وحدت آن بمنزلہ احوال کہ یکے را دو	قاصر ہے وہ ڈھیرے کی طرح ایک کو دو دیکھتا ہی اور دو
می بیند و بین الصورتین نسبتی تصور می کند و آن	میں ایک نسبت خیال کرتا ہے اور یہ بوجہ کمی قوت ادراک
بنابر تصور آلات ادراک است بے آن کہ در	کی ہے بغیر اس کے کہ واقعی دہائی ہوا اس مقام میں ستر ہے
نفس الامر اشینیہ باشد و سر این مقام آن است	کہ وجود حق کا جب کوئی مثل نہیں بلکہ اس کا غیر ہی موجود
کہ چون وجود حق را مماثلتے نیست بلکہ غیر او در	نہیں تو جس مثال اور خیال میں ممکنات کے ساتھ
وجود نیست پس ہر چہ در تخیل تصور حق سابق	حقائق الہی اولاً و س کی ذات کی نسبت کو متعلق
الہی و نسبت ذات او بہ ممکنات گویند خالی از	کسین گے وہ آئینہ نش تصور سے خالی ہوگی اس لیے کہ
شائبہ تصور سے نہ خواہد بود زیرا کہ علم ادراک	علم و ادراک اس کا احاطہ نہیں کر سکتے تو عبارات اور
با محیط نیشور و کیف عبارات الفاظ کہ در مرتبہ	الفاظ جو مرتبہ احاطہ میں علم سے بہت نیچے ہیں کی محیط
از علم فرزانہ چرا کہ نہ ہر چہ باشد تو ان دریافت	ہو سکتے ہیں کیونکہ یہ ضرور نہیں کہ جو ہر وہ معلوم بھی
نہ ہر چہ تو ان دریافت تعبیر از ان توان کرد۔	ہو جائے نہ یہ ضروری کہ جو معلوم ہو جاوہ بیان بھی ہو

قوله ومن اراد معرفته من هذا الوجه وسعى فيه فسد ضيغ وقته

اقول کسی کہ معرفت اور ابلکہ حقیقت اور ارادہ نمود و در ان سعی زود وقت خود را ضائع کرد و خود جناب باری بواسطہ رفت و رجعتی کہ در شان عباد دارد از مائل در ذات خود تذیری فرماید کہ	مین کہتا ہوں اور جس شخص نے او کی معرفت کو او کی گتہ اور حقیقت کے ساتھ حاصل کرنا چاہا اور اس میں کوشش کی اس نے اپنا وقت ضائع کیا خود جناب باری بوجہ پنی مہربانی اور رحمت کے جو بندوں پر رکھتا ہے اپنی ذات میں غور کرنے سے منع فرماتا ہی کہ کو در اتنا ہے اللہ اپنی ذات سے اور اللہ بندوں پر مہربان ہے جس کا سبب یہ ہے کہ ہم میں اور حق میں کوئی مناسبت نہیں فتوحات کے ایک سو پینتالیسوں باب میں ہی کہ بی وہ لوگ تفکر سے روکے گئے اسلئے کہ وہ در حال سخا میں یا مخلوقات میں ہو یا حق میں اور اعلیٰ درجہ تفکر مخلوقات جو لانا میں اما الجولان فی المخلوقات واما الجولان فی الالہ و اعلیٰ درجات جولانہ فی المخلوقات ان یثخذ وھا
دلیلًا و معلوم ان الدلیل یضاد المدلول فلا یجتمع دلیل و مدلول فی حد الناظر	مدلول ہونا معلوم ہی ہے پس حد ناظر میں دلیل اور مدلول کبھی جمع نہیں ہو سکتے اور حق میں تفکر و سکھ
ابدا و اما جولانہ فی الالہ لیتحدہ دلیلًا	مخلوقات پر دلیل لانے کے لیے تو اس میں ایسی بے ادبی ہے جو مخفی نہیں اسلئے کہ اس میں حق کی طلب و سکھ فیر کے لیے ہے یعنی تاکہ وہ عالم پر دلالت کری تو حق تعالیٰ کو بالذات
علی المخلوقات ففیہ من سوء الادب	اوس نے طلب نہ کیا اور یہ انتہائے جہل ہے کیونکہ کسی شے کی بہترین دلیل خود نفس شے ہے اور فتوحات کے باب و صایا میں فرماتے ہیں
لا یخفی لانه طلب الحق لغیرہ ای لیلہ	گوید ایاک ان تدعی معرفۃ ذات الخالق
علی الکائنات فما طلبہ تعالیٰ بعینہ و	کہ معرفت ذات خالق کے دعوے سے اپنے کو بچا
ذلك غایۃ الجہل فانه لا شیء اذل علی	
الشیء من نفسه و در باب صایا از فتوحات	

فانك فى المرتبة الثانية من الوجود	کیونکہ تو مرتبہ ثانیہ وجود میں ہے یا حالت فنا میں
اما فى حال فناك فمعرفة تعالى هناك	تو حق کو حق ہی پہچانے گا پس ذوق سے توحید کے
الا هو فحل معنى التوحيد عن الذوات	معنی حل ہو گئے استہ اور جاننا چاہیے کہ حق سے
انتھى و باید دانست که وقت نزد صوفیہ عبارت	مراد حضرات صوفیہ کے نزدیک زمانہ موجودہ ہے جو
است از زمانہ حاضر کہ واسطہ است میان باضی	گذشتہ اور آئندہ میں واسطہ ہے اور یہیں سی حضرات
و مستقبل و ازین است قول شان الصوفى	صوفیہ کا قول ہے کہ صوفی بن الوقت ہے یعنی اسی چیز میں
ابن الوقت اى مشغول بما هو اولی به	مشغول ہوتا ہے جو زمانہ حال میں اوس سے قریب تر
فى الحال و گا ہی معنی ما یصاد فھم من تعریف	ہے اور کہیں وقت کے معنی اوس چیز کا یا نا ہی حکم
الحق لھم دون ما یجتار و نہ لا نفھم	خدا نے اونکے لیے پھیر دیا نہ وہ جسکو انھوں نے اپنی لیے
وازین جاست قول صوفیہ فلان یحکم الوقت	اختیار کیا یہیں سی حضرات صوفیہ کا قول ہے کہ فلاں شخص
ای نہ مستسلم لما یبدء له من الغیب عن	وقت سی حکم کرتا ہی یعنی درحقیقت وہ اوس چیز پر مطلع
غیر اختیار و هذا ایضاً انما یکون فیما لا	کیا گیا جو اس کے لیے غیب سی بغیر اس کے اختیار کے ظاہر
حکم فیہ من جهة الشرع فاما ما فیہ حکم	کیگئی اور یا اوس چیز میں بھی ہو گا حسین بحیثیت شرع کوئی
من جھنہ فان تصبیعہ و احوالہ المحکم فیہ	حکم نہیں مگر حسین بحیثیت شرع حکم سی تو اس کا ضائع کرنا
على المقادیر خروج عن الدین ابو علی دقاق	اور اس میں دخل دینا دین سی خروج ہے ابو علی دقاق کہتی
گوید کہ وقت تو آنست کہ تو در آنی اگر در دنیاى	ہیں کہ تھا را وقت وہ چیز میں تم ہو اگر دنیا میں ہو تو تھا
وقت تو دنیا است و اگر در عقبی ہستی آن وقت	وقت دنیا ہے اور اگر عقبی میں ہو تو وہ تھا را وقت ہے
تست و اگر در سروری یا حزن آن وقت تست	اگر خوش ہو یا غمگین تو وہ بھی تھا را وقت ہے اور
و اما قول صوفیہ کہ الوقت سیف قاطع مراد	اور صوفیہ کا قول کہ وقت تلوار کی طرح ہے اوس سی مراد ہے
از ان این کہ الوقت غالب علیہم بما یجری اللہ	کہ وقت اون پر غالب ہے اوس چیز سی جسکو اللہ نے اپنی
بہ من قضاء و قدرہ کما ان السیف	قضا و قدر سی اون پر جاری کیا ہے جس طرح تلوار

غالب بقطعه و بعضی گویند کہ لین مشہ قاطع	کاسٹے میں غالب ہے اور بعضے کہتے ہیں کہ اسکا
حدہ فمن لاینہ سلم ومن خاشنہ صطم	چھوٹا آسان ہی اور او سکی بارہ قاطع ہی تو جس شخص نے
کذلک الوقت من استسلم لحکمہ نجی	اوسے چھوڑ دیا اور جس نے بارہ پر ہاتھ رکھا تو وہ نجی
ومن عارض بترک الرضی انتکس و تردی	ہوا اسی طرح وقت ہی کہ جو اس کے حکم پر چلا اور نہی نجات
و بعضی گویند معناه انہ لا دوام لدفاد رک	پائی اور جس نے بر ترک رضا منہ پھر اوہ سرنگون ہوا
فیہ امانیک ولا تدعہ میضی عنک و	بعضے کہتے ہیں کہ اس کے یہ معنی ہیں کہ در حقیقت وقت
کن حاکم علی وقتک لا محکوم علیہ قوتہ	کے لیے ہمیشگی نہیں تو وقت ہی اپنا مطلب نکال لو اور اس
زقل السکسین من کان بحکمہ وقتہ فان کان	گذر نہ جانی و اور او سپر حاکم رہا اس کے محکوم نہو بعض کے
وقتہ الصحو فقیامہ بالشریعتہ وان	نزدیک مکسین ہی جو اپنی وقت کا تابع ہوا اگر اس کا وقت
کان وقت المحی فالغالب علیہ احکام	صحو ہو تو او سپر اتباع شریعت لازم ہی اور اگر محو ہو تو او سپر
الحقیقۃ و فی غیر الصحو المحی للصوفی	احکام حقیقت غالب ہوگی اور صوفی کیلئے صحو اور محو کے علاوہ
اوقات تساعده و اوقات تناسخده	اور بھی اوقات ہیں جو کبھی او سکو خوش رکھتی ہیں اور کبھی
فمن ساعده الوقت فهو له وقت و	ناخوش جسکو اس کے اوقات خوش رکھیں تو او سکی لیے
من ناکده الوقت فهو علیہ مقت علیک	وہ وقت ہی اور جسکو ناخوش رکھیں وہ وقت او سکی
بالمراقبۃ فان کان بسط فالزم الادب	لیے عذاب ہی اور تجھ پر مراقبہ یعنی نگاہداشت لازم ہی اگر حالت
وان کان قبض فالزم السکون و السکینۃ	بسط طاری ہو تو او بسط لازم ہی اور اگر حالت قبض طاری ہو
الی ان ینقضي	تو سکون و اطمینان لازم ہی تا وقتیکہ وہ حالت گزر نہ جائے

قوله وان لذلك الوجود مراتب كثيرة

اقول بعد تسلیم ما رسائی در ذات حق و عدم	میں کہتا ہوں کہ ذات حق میں نارسائی کی
امکان رسائی آن می فرماید و خیال طالبان	تسلیم کے بعد اور طالبین کے خیال کو جو اپنے
کہ ازین جا نسبت تضییع ذکر و فکر خود می شود	ذکر اور فکر کے ضائع ہونے کی نسبت ہوتا ہے

دفع می نمایند که آن وجود مطلق را مراتب
بسیار اند و مجالی بے شمار و وصول عبارت دیگر
است که آن آئندہ می آید
دفع کر کے فرماتے ہیں کہ اوس وجود مطلق کے
ہبت سے مراتب اور ظہورات ہیں اور وصول
اس کے علاوہ ہے جو آئندہ بیان کیا جائیگا۔

قوله المرتبة الاولى مرتبة الالاعین والاطلاق والذات البحت لا بمعنى ان
قيد الاطلاق ومفهوم السلبی سلب التعین ثابتن فی تلك المرتبة بمعنى
ان ذلك الوجود فی تلك المرتبة منزہة عن اضافة النعوت والصفات و
مقدسة عن كل قيد حتى قید الاطلاق ايضا وهذه المرتبة تشبه بالمرتبة الاحدثة
وهی كنه الحق وليس فوقها مرتبة اخرى بل كل المراتب تحتها

اقول مرتبة اولی مرتبة لالتعین واطلاق وذا
بحت است نہ باین معنی کہ درین مرتبة قید اطلاق
ومفهوم سلب تعین ثابت باشد برائے وجودی
بلکہ بمعنی آن کہ آن وجود در ان مرتبة منزہ است
از اضافة اوصاف و مقدس است از ہر قید
حتی کہ از قید اطلاق نیز و این مرتبة را احدیت
نہ نامند و بالائے آن مرتبة نیست بلکہ کل مراتب
زیر آنند حاصل آن کہ مرتبة لا بشرط مرتبة احدیت
جمع و ہوت ساریہ در جمیع موجودات است بشرط
لاشی مرتبة وحدت و برزخ البرازخ و عماء و بشرط
جمیع اسماء و صفات مرتبة الوہیت است و احدیت
و اطلاق عماء بر مرتبة احدیت موافق حدیث
است ابو رزین عقیلی از پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم پر سید
میں کہتا ہوں کہ مرتبہ اول لالتعین اور اطلاق
اور ذات بحت ہی نہ اس معنی میں کہ اس مرتبہ میں قید
اطلاق اور نفی تعین کا مفہوم وجود کے واسطے ثابت
ہے بلکہ اس معنی میں کہ وجود اس مرتبہ میں اضافت
اوصاف سے منزہ اور ہر قید سے پاک ہے حتی کہ قید اطلاق
سے بھی اس مرتبہ کو احدیت کہتے ہیں اس سے اوپر
کوئی مرتبہ نہیں بلکہ کل مراتب اس کے نیچے ہیں خلاصہ
یہ کہ مرتبہ لا بشرط شئی مرتبہ احدیت جمع اور ہوت ہی جمیع
تمام موجودات میں ساری ہے اور بشرط لا شئی مرتبہ
وحدت ہی اور برزخ البرازخ اور عماء بھی ہی اور بشرط
تمام اسماء و صفات کی مرتبہ الوہیت اور و احدیت ہی اور
مرتبہ احدیت پر عماء کا اطلاق حدیث کی موافق ہے
ابو رزین عقیلی نے از آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ

ابن کان رینا قبل ان یخلق خلقه فرد	ہمارا رب دنیا پیدا کرنے سے پہلے کہاں تھا آپ نے
کان فی عماء ما فوقہ ہواء وما تحتہ ہواء	فرمایا کہ مرتبہ عماء میں تھا جسکے نہ اوپر ہوا ہے اور
وخلق عرشہ علی الماء وعمار ابررقین راگینہ	نہ نیچے اور اسے عرش پانی پر پیدا کیا اور عماء ابررقین
ابن اثیر درنہایہ گوید العماء بالفتح والمد السخا	کو کہتے ہیں ابن اثیر نہایہ میں لکھتے ہیں کہ عماء کے معنی
قال ابو عبیدہ لا یدعی کیف کان ذلک	بدلی کے ہیں ابو عبیدہ نے کہا کہ معلوم نہیں یہ عماء کیسا
العماء وفی روایتہ کان عماءہ بالقصر ومعنا	تھا اور ایک روایت میں کان عماءہ بقصر ہے جسکی
لیس معہ شئی انتھی و پوشیدہ نما ند کہ ہر چہ در	معنی لیس معشئی کے ہیں انتھی واضح ہو کہ اگرچہ صوفیہ کی
اصطلاح صوفیہ میان احدیت و وحدت	اصطلاح میں احدیت اور وحدت اور واحدیت میں فرق
واحدیت فرق است جامی قدس سرہ السامی	ہی مولانا جامی قدس سرہ فرماتی ہیں کہ وجودی شرط
می فرماید ہستی بے شرط وحدتش نامزد است	وحدت ہی اور شرط بشرط احدیت ہی اور شرط بشرط
ورزا لکہ بشرط لا است نقض احد است بد مشروط بشرط	شئی واحدیت ہی اسی ایک ہی ذات کا ظہور ازل سے اب
شئی باشد و احد بد میدان کہ طورش ز ازل تا	تک سمجھو مگر شود وحدت در کثرت اور شود احدیت
ابد است بد اما شود وحدت در کثرت و شود	در کثرت ایک ہی معنی میں معلوم ہوتا ہے کہ کل ذرت
احدیت در کثرت بیک معنی می نماید کہ جمیع ذرت	کائنات کا منظر ایک ہی وجود دیکھا جائے۔ اسی
کائنات را منظر یک وجود دیدہ شود لہذا خواجہ	واسطے خواجہ محمد یار سا فصل الخطاب میں لکھتے ہیں کہ
محمد یار سا فصل الخطاب آورده کہ قال بعضهم	بعضون فی تفسیر انا اعطیناک الکوثر میں کہا ہے کہ بیشک
انا اعطیناک الکوثر ای معرفۃ الکثرة	ہم نے تمکو کوثر دی یعنی کثرت کی معرفت وحدت
بالوحدة و علم التوحید القصیل و شہو	سے اور توحید کا علم تفصیل سی اور وحدت کا شہو عین
الوحدة فی عین الکثرة بتجلی الواحد و	کثرت میں بتجلی واحد اور یہ تجلی بمنزلہ نہر حبت کے کہ
هذا التجلی بمنزلۃ نہر فی الجنة من شرب	جس نے اس نہر سے پانی پیا کبھی وہ پیاسا نہوا
منہ لم یظأ ابداً فصل لربک ای ادا	فصل لربک اپنی سرور دگار کی عبادت کر یعنی جب

شاهدت الوحدة في عين الكثرة فصل	توعین کثرت میں وحدت کا مشاہدہ کرے تو
بالاستقامة الصلوة التامة يشهد الروح	استقامت سے پوری نماز پڑھ کر بشہود روح حضور قلب
وحضور القلب وانقياد النفس طاعة البدن	اطاعت نفس و جسم سب اہل عبادت میں کیونکہ حقیقت
في هياكل العبادات فانها الصلوة الكاملة	یہی نماز کامل ہی اور حقوق جمع و تفصیل پوری کرنے
الوافية لحقوق الجمع والتفصيل انتهى كاشي	والی انتہی کا شئی اپنی کتاب تاویلات میں لکھتے ہیں
تاویلات خود آورده که انا اعطيتك الكوثر	کہ ہم نے تم کو کثر یعنی کثرت کی معرفت بوحدت اور
ای معرفة الكثرة بالوحدة وعلم التوحيد	علم توحید تفصیلی اور عین کثرت میں وحدت کا شہود
التفصيل يشهد الوحدة في عين الكثرة	دیا انتہی اور ایسا ہی کچھ شیخ روز بجان قلبی فی تفسیر
انتهی وبہین معنی است انجی در عرائس آمدہ للکوثر	عرائس البیان میں لکھا ہے کہ کثر ہی مراد حقیقتاً انحضرتؐ
بالحقيقة استغراقه في بحر جماله ودنوه	کا اوس بحر جمالی میں استغرق اور اوس کے مراتب قرب میں
في منازل قربہ وله کوثر القلب تجری	آپ کا نزول ہی اور آپ ہی کیلئے کوثر قلب ہی جو انہار
انهار انوار مشاهدة الحق من بحار	انوار مشاہدہ حق کو دیا ہی ازل اور اب ہی جاری کرتی ہی اور
الازل والابدینید فی کل نفس سواقیضا	ہر گھڑی اوسکی روانی بڑھتی رہتی ہے انتہی اور انحضرتؐ
الی لا بد انتہی وحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بعد از	صلی اللہ علیہ وسلم بعثت کے بعد سے احدیت در
بعثت در شہد احادیث در کثرت بوندہ هذا	کثرت کے مشاہدہ میں رہی یہ اوس کی شرح ہے
ولعل الله يجدث بعد ذلك امراً	شاید اللہ اس کے بعد کوئی اور بات ظاہر کرے۔
قوله المرتبة الثانية مرتبة التعین الاول وهو علمه تعالى لذاته وصفاته و	الجميع الموجودات على وجه الامتياز من غير امتياز بعضهم عن بعض وهذه
المرتبة تسمى بالوحدة والحقيقة المحمدية	
اقول اول مراتب تزللات ذات بحت تعین	میں کہتا ہوں ذات بحت کی تزللات کی اول مراتب سے
ولی است نشان کلی جامع مرشیدوں کو نیز الہیہ را	اوسکا تعین نشان کلی ہے جو جامع تمام شیون الہیہ و کونیکہ ہی

بہ ان طریقہ کہ خود را بہ این شان کلی جامع بدانند
 صورت علمیہ ذات تبلس بآن شان کلی مراد را
 حاضر بود بر وجه کلی جمعی و این را تعین اول و حد
 گویند و تنزل وی علامہ تفصیل این شان کلی
 این را تعین ثانی و واحدیت خوانند و بآن طریقہ
 کہ خود را بہ ہمہ شیون الہیہ کہ در ان شان کلی
 اندراج داشتند تفصیل بدانند این مرتبہ را حقیقت
 محمدی نامند و بعضی عالم جبروت و صفات گمان
 کردہ اند چنانچہ اول را لاہوت گویند و سبق
 میان مرتبتین ظاہر است کہ در مرتبہ اول
 محض اطلاق است و درین ثانی تمایز ذات و
 صفات پیدا آید گو تنزل بالا اجمال است علی ہذا
 ظہور و تجلی عبارت است از ان کہ شیئی بآنکہ ذات
 و صفات حقیقت و سہ محفوظ باشند در مراتب
 دیگر ہویدا گردد کظہور الملک فی صورۃ البشر
 جامی در تمیذ اشعۃ اللمعات می فرماید کہ مظهر ہر شیئی
 صورت اوست و صورت شئی عبارت از امر است
 کہ آن شیئی بوی معقول یا محسوس شود و ظہور شیئی
 تمیز و تعین وی است چنانکہ ظہور جنس مثلاً در مرتبہ
 انواع تمیز و تعین نیست بہ تنوعات و ظہور نوع
 در مراتب اشخاص تعین و تمیز بہ شخصیات اوست

اس طرح کہ اپنے آپ کو اس شان کلی جامع سے
 جانے اور صورت علمیہ ذات اوس شان کلی تبلیس
 بطریق اجمال کلی اور اسکے پیش نظر ہو اسی کو تعین اول
 اور وحدت کہتے ہیں اور اسکے تنزل علی کو تفصیل اس
 شان کلی کے واحدیت اور تعین ثانی کہتے ہیں اور
 اس طریقہ سے کہ وہ اپنے آپ کو تمام شیون الہیہ اور
 کونیہ میں جو اس شان کلی میں داخل ہیں تفصیل کی
 جانتا ہے اس مرتبہ کو حقیقت محمدی کہتے ہیں اور بعض نے
 اسی کو عالم جبروت و صفات بھی گمان کیا چہ بسطج اول
 کو عالم لاہوت کہا ہے اور ان دونوں مرتبوں میں جو فرق
 ہے وہ ظاہر ہے کہ مرتبہ اول میں محض اطلاق ہی اور اس
 دوسرے میں تمایز ذات و صفات ظاہر ہوا اگر تنزل
 مجمل ہے اور اسی طور پر ظہور اور تجلی سے مراد یہ ہے کہ شئی
 باوجود اسکے کہ اوس کی ذات اور صفات اور حقیقت
 محفوظ ہوں دوسرے مراتب میں ظاہر ہو جائے جیسے
 فرشتے کا انسان کی صورت میں ظاہر ہونا مولانا جامی
 تمیذ اشعۃ اللمعات میں فرماتے ہیں کہ ہر شیئی کا مظهر
 اوس کی صورت ہی اور صورت شئی وہ ہے جس سے شیئی معقول
 یا محسوس ہوا اور شیئی کا ظہور اوس کی تمیز اور اس کا تعین ہی مثلاً
 جنس کا ظہور مرتبہ انواع میں تنوعات سے اوس کی تمیز اور تعین ہی
 نوع کا ظہور مراتب اشخاص میں شخصیات سے اوس کا تعین اور تمیز ہی

انتہی حضرت شیخ اکبر در باب سادس از فتوحات
تجلی اعظم را بادتے سامحہ بحقیقت محمدی تبسیر فرمود
و وجہ تبسیر ظاہر آنست کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم
را باین تجلی اعظم نسبتے خاص است کہ توان گفت
کہ آنحضرت مثال تجلی اعظم در نوع انسانیت
شاعرے خوش گفتہ ۵ تقدیر بیکانہ و نشانہ
دو محل ۶ سلاے حدوث تو دلیلاے قدم
قال فی الفتوحات بدء الخلق الجباء و
اول موجود فیہ الحقیقۃ المجدیۃ الرخاۃ

الموصوفۃ بالاستواء علی العرش الرحانی
وہی العرش الالہی انتہی و مرتبہ بران کہ شیخ
اکبر بحقیقت محمدی تجلی اعظم را ارادہ کردہ آنست
کہ وہ را موصوف بالاستواء علی العرش فرمود
اما آن کہ وہ را عرش الہی گفتہ بس بنا بر آنست
کہ وہی مضمر طور مرتبہ الوہیت است ہذا واللہ اعلم
فتوحات میں شیخ اکبر فرمایا کہ مرتبہ ہا سی پیدائش
کی ابتدا کی گئی اور پہلی جو چیز اس سے موجود ہوئی حقیقت
محمدیہ رحمانیہ ہی جو مستوی علی العرش ہوئی سے موصوف
اور جو عرش الہی ہی انتہی اور شیخ اکبر کے اس قول کا قرینہ
یہ ہے کہ او سکون عرش پر مستوی ہونے سے موصوف
فرمایا ہے لیکن اس سے عرش الہی جو کہا تو اس لیے کہ وہ
مرتبہ الوہیت کے ظہور کا سبب ہے واللہ اعلم

قولہ المرتبۃ الثالثۃ مرتبۃ التعین الثانی وہی عبارة عن علمہ تعالیٰ لذاتہ وصفیۃ
و للجمیع علی وجہ التفصیل لعلنا نر بعضہا عن بعض و ہذا المرتبۃ تسمی بالوحدیۃ و الحقیقۃ الانسانیۃ

اقول مرتبہ سوم مرتبہ تعین ثانی است و آن
عبارت است از علم او تعالیٰ مرزات صفات
خود و جمیع را بر طرز تفصیل بامتیاز بعضی از بعض
این را مرتبہ واحدیت و حقیقت انسانی گویند
میں کہتا ہوں کہ تیسرے مرتبہ مرتبہ تعین ثانی ہے جس
سے مراد ہے اللہ تعالیٰ کا علم اپنی ذات و صفات
اور جمیع موجودات کا بطریقہ تفصیل بامتیاز یک
اسکو مرتبہ وحدانیت و حقیقت انسانی کہتے ہیں

جائی در نقد النصوص می فرماید که جمیع آنچه در	جائی نقد النصوص میں لکھتے ہیں کہ عالم میں بالتفصیل
عالم است مفصلاً سدرج است در نشأ انسان	جو کچھ ہی وہ بالا جمال نشأ انسانی میں ہی نہیں بحسبیت
مجال پس انسان عالم صغیر محال است از روی صورت	ظاہر انسان عالم صغیر محال ہی اور عالم انسان کبیر فصل
و عالم انسان کبیر است مفصل انتهى قال المحقق	ہے اتنے محقق دوانی اپنی رسالہ زوراء میں لکھتے ہیں
الدواني في رسالة الزوراء ان النشأة	کہ نشأ انسانیہ کل اسماء وصفات کی منظر ہے اسلئے کہ
الانسانية مظهر جميع الاسماء والصفات	انسان میں کل حقائق مجردات و مادیات لطائف
اذ قد اجتمع فيها جميع الحقائق من مجردات	و ثانیہ مع اول تفصیلوں کی جوابات انفس آفاق سے
و المادیات و اللطائف و الكثائف من	اوسکو عارض ہوئے ہیں جمع ہوئے ہیں تو وہ تمام
التفاصيل التي تعرض اها من ايات الافاق	عالم کا خلاصہ ہی اس لیے اوسکا نام عالم صغیر رکھا گیا
والانفس فهو ما خرج جميع العالم و الله	انہی شیخ امان یابی بی مرآة الحقیقت میں لکھتے ہیں
سمي بالعالم الصغیر انتهى و شیخ امان یابی بی	کہ صورت انسانی احدیت جمع اور کل تعینات فعلیہ اور
در مرآة الحقیقة گوید کہ صورت انسانی احدیت	انفعالیہ کی جامع ہی اور تمام مراتب جزئی امکانی سے
جمع جامع جمیع تعینات فعلیہ و انفعالیہ است و	مجال مرکب کی گئی ہی تاکہ اول اجزائی سب کو فیض
اجمال ہمہ مراتب جزئی ارکانی ترکیب نموده تا	پہنچا سکے جو خلیفہ کی شان ہی اور اسی لیے ہر مرتبہ سے
بدان اجزائی فیض بہہ تواند رسید کما هو من	اوس کا تقش اور توجہ اوس کی مناسبت ہی ہے
شان الخلیفة و ازین است کہ توجہ و تقش او	جو اوس کی فطرت میں مستور ہی مثلاً اوس کا تقش و
بہر مرتبہ بہان مناسبت است کہ از در فطرت	توجہ مرتبہ ملکی سے بھی اوس کا جزو ملکی ہی جو اوس میں
او مستور است مثلاً توجہ و تقش او بہر مرتبہ ملکی بہان	موجود ہے اور اوس کا تقش و توجہ جمال آہی ہے
جزو ملکی اوست کہ در اوست و توجہ و تقش او	جو جو اوس چیز کے ہے جو اوس میں اوس کا فاضل سے
بجمال آہی بہان چیزی است ازو کہ در اوست	موجود ہے اور اوسی وجہ سے اوس کی
و انسانیت او بدو پس توجہ و تقش ہر مرتبہ کہ	انسانیت ہے تو جس مرتبہ سے توجہ اور تقش

غالب ہوگا اسی میں اصل ہوگا اور اس نشاۃ	غالب دست شود بہمان وصل بود و ہذا
انسانیہ میں مراتب الہیہ کے وصول سے یہی مقصود	هو المراد بالوصول بالمراتب الالہیۃ فی
ہے انتہ اور میں نے اپنے حضرت استاد مولانا	عین هذه النشأۃ الانسانیۃ انتھی و سمت
شاہ نقی علی قلندر سے سنا ہے کہ حقیقت انسانی سی مرد	دارم از حضرت استاد ہی کہ حقیقت عبارت
وہ خیر جسکی طرف آنا و سن سے اشارہ کیا جاتا ہے جو	است از ما بشیر بقولہ انا و منی کہ سبب
تعلق بدن حیات ہی اور نفی تعلق ممات اور انسان	تعلق بالبدن حیات است و بسلب آن ممات
در اصل آنکھ کی پتلی کو کہتے اور آست ناراستی شوق ہی	و نیز انسان در اصل اسم مردم چشم است و شوق
جسکے معنی بصرت کے ہیں انتہی میں کہو گنا انسان	از آست نادا ای بصرت انتھی گویم انسان
کامل وہ ہی جو تمام مراتب الہیہ کو نیہ عقول و نفوس کلیہ	کامل عبارت است از جامع جمیع مراتب الہیہ
جزئیہ و طبعیہ آخر تنزلات و جود یک کا جامع ہلوس تہ	و کو نیہ از عقول و نفوس کلیہ و جزئیہ و طبعیہ
کو بعضوں نے عمامیہ بھی کہا ہے بوجہ اس مرتبہ کو نیہ میں	الی آخر التنزلات للوجود و این مرتبہ را بعضی عمامیہ
مرتبہ الہیہ کے مشاہدہ کے یعنی تعین ثانی جس سے	نیز گفتہ اند بر مشاہدہ این مرتبہ کو نیہ بر مرتبہ الہیہ
مراد واحدیت ہے اوس کو عمامیہ انسان کہتے ہیں	ای تعین ثانی یعنی واحدیت و آن را عمامیہ
کیونکہ یہ مرتبہ وحدت اور کثرت میں برزخ	انسان گویند جبکہ این مرتبہ برزخ حائلہ است
حائل ہے جس میں حق علما بصفتا خلق	میان وحدت و کثرت و ظاہر شدہ است حق
اپنے مرتبہ مخصوصہ سے تنزل کر کے ظاہر ہوتا ہے	در ان علما بصفتا الخلق از روی تنزل از مرتبہ
اس مرتبہ میں ضروری ہے کہ جو کچھ خلق کی	مختصہ بحضرت الحق لا جرم اضافت کردہ شود
طرف منسوب ہو وہی حق کی طرف بھی	باد تعالیٰ ایچہ مضامین شود بسوی مطلق و یحیی
منسوب ہو اور ناقص خیر و ن کو اوس کی	عن اضافتہ النقائص الیہ تعالیٰ بوجہ
طرف منسوب کرنے سے باز ہے اسی طرح یہ مرتبہ	من الوجہ ہمچنین این مرتبہ انسان مرتبہ
انسانی مرتبہ عمامیہ ہے کیونکہ اس عالم	عمامیہ است چرا کہ برزخ است میان این عالم

وحق و بحقیق حق سبحانہ متصف گشتہ درین
 مرتبہ عیناً بصفات خلق و محجب ماندا از نقائص
 الا آنکہ عامیہ ثانیہ مرتبہ مربوطیت است و عامیہ
 اولی مرتبہ مربوطیت اینک قدرے ضروری ائسلہ
 علم واجب نیز شنیدنی است امام رازی امام الحرمین
 گویند کہ علم نظری است اما تجدیدش عیب و طائفہ
 از حکما بہ امکان تحدید آن قائل شدہ اند و
 صوفیہ گویند کہ بسبب شدت ظہور تجدیدش
 ممکن نیست چرا کہ در معرفت شرط است کہ احلی
 از معرفت بود و چیزے از علم احلی نیست الا یہ
 ذات و تقدمش بر و تقدم شرط است بر شرط
 علی تقدیر المغایرة مطلقاً و مع ذلک ثابت
 نمی شود و تقدم نیز مگر بعلم پس آن حقیقہ است
 کلیہ کہ آن را نسب و خواص و احکام و عوارض
 اند و لزوم و مراتب و اہل نظر گویند کہ علم را
 تعریفات شئی اند و ہمہ منظورہ فیہا مختار از ان
 این است کہ علم صفیہ است کہ موجب تمیز باشد
 میان معانی کہ محتمل نقیض نبود و میر بہ شریف
 گوید کہ احسن تعریفات این است کہ گفته اند هو
 صفة يتجلى به المذكور لمن قامت هي به
 پس مذکور شامل معدوم و موجود و ممکن و مستحيل و مفرد

اور حق کے درمیان میں برزخ ہے اور حقیقت
 حق تعالی ذاتاً اس مرتبہ میں بصفات خلق متصف
 ہوا اور نقائص سے علیحدہ رہا ہے مگر یہ عامیہ ثانیہ
 مرتبہ مربوطیت ہے اور عامیہ اولی مرتبہ مربوطیت اب
 بقدر ضرورت مسئلہ علم واجب بھی مختصر سننے کے لائق
 ہے امام رازی اور امام الحرمین کہتے ہیں کہ علم حق نظری ہی
 لیکن اس کا محدود و کناد شواہد اور حکما کا ایک گروہ امکان
 تحدید کا قائل ہوا ہے اور حضرات صوفیہ کہتے ہیں کہ بسبب
 شدت ظہور کی اس کا محدود کرنا ناممکن ہے کیونکہ معرفت میں
 شرط ہے کہ وہ معرفت سی زائد روشن ہوا و علم سی زیادہ روشن
 کوئی چیز نہیں سوائے غیبیاتی کی اور اس کا تقدم اس پر
 ایسا ہی جیسے شرط کا شرط پر تقدم بہر تقدیر مغایرة نہ
 مطلقاً اور پھر بھی تقدم نہیں ثابت ہوتا مگر بعلم پس ایک
 حقیقت کلیہ ہے جس کے نسب خواص احکام و عوارض و لوازم
 و مراتب بھی ہیں اور اہل نظر کہتے ہیں کہ علم کی تعریفات
 مختلف ہیں اور کوئی تعریف اعتراض سی خالی نہیں ہے بہتر
 یہ ہے کہ علم ایک صفت ہی جو ان معانی میں جو محتمل نقیض نہیں
 ہوتے سبب تمیز ہوتی ہے میر بہ شریف کہتے ہیں کہ سبب عمدہ
 تعریف یہ ہے کہ وہ ایک صفت ہے جس کے سبب سے شئی مذکور
 اس شخص میں جس میں وہ صفت قائم ہے روشن ہو جاتی
 ہے پس مذکور معدوم و موجود و ممکن و مستحيل و مفرد

و مرکب و کلی و جزئی است و ان معنی انه صفة	و مرکب و کلی و جزئی سب کو شامل ہے یعنی مطلب یہ کہ
تکشف بهالمن قامت ہی به لامن ہی	علم و ہفت ہے جس کی انکشاف نئی اور شخص کو
من شانه ان یذکر انکشافا تاما لا اشتبا	حاصل ہو کہ جس میں یہ صفت قائم ہے نہ اس شخص کو
فیہ پس طن و جہل مرکب و اعتقاد مقلد مصیب	جس کی شان ہو کہ وہ انکشاف تام کو ذکر کرے جس میں
خارج گشت چرا کہ در ان انکشاف تام و شرح	شہدہ ہو تو اس میں طن اور جہل مرکب و اعتقاد مقلد مصیب
کہ از ان عقدہ حل بودنی شود و حکم گویند کہ	خارج ہو گیا کیونکہ اس میں پورا انکشاف و انشراح نہیں ہوتا
هو حصول صورة الشیء فی العقل او	جس کی عقدہ حل ہو جا اور حکم کہتی ہیں کہ وہ صورت نئی کا
الصورة الحاصلة و نزد اہل کشف و تحقیق	عقل میں حاصل ہونا ہی یا خود صورت حاصلہ اور اہل کشف
لازم نمی آید از تعلق علم بالمعلوم حصول معلوم	تحقیق کی نزدیک علم و معلوم کی تعلق سے حصول معلوم نفس عالم
در نفس عالم و لا مثاله ای صورتہ پس سہمی نزد قوم	میں لازم نہیں آتا اور اس کی کوئی مثال یعنی اس کی صورت نہیں
تعلق خاص است و نسبت او محدثہ للذات	پس سہمی قوم کی نزدیک تعلق خاص ہے اور اس کی نسبت ذات
از معلوم و شک نیست کہ آن نسبت متاخرہ است	کی یہ معلوم سے حادث ہے اور بے شک نہ نسبت تعلق اور حظم
از معلوم در تعقل و ملاحظہ لائنہا تابعہ و راجعہ	میں معلوم سے متاخر کیونکہ وہ تابع اور راجع ہے اور اسی لیے
و ازین جا است انجہ بعضیے گفته اند کہ علم را و اضافت	بعضوں کی کہا کہ علم کی دو نسبتیں ہیں ایک عالم کی طرف اور
اندکیے سببے عالم و دیگرے بہ معلوم پس تعذیر	دوسری معلوم کی طرف تو لمجاظ حضوی ہونے کی علم و معلوم
حضور معایرتے نہ باشد میان علم و معلوم الا	میں کوئی معایرت بجز اعتباری ہونے کی ہونگی ملکہ و ہون
اعتباری بل آنجا اضافتے است غیر آن ہر دو	علاوہ اُن کی ایک اور نسبت ہے جو اضافت عالم معلوم ہے اور گویا کہ
و ان اضافت عالم است بہ معلوم و کا نہ صمد	اور لوگوں کی ان پر اس قول سے کہ علم ایک صفت صاحب
الی هذا اشار و ابقولی صمد العلم صفة	اضافت ہے اسی طرف اشارہ کیا ہے پس صفت
ذات اضافتہ پس صفت آن علم است و اضافت	علم ہے اور نسبت عالیت جیسا کہ شرح مقاصد میں تصریح
عالیۃ کما صح فی المقاصد و دلالت دارند	کی گئی ہے اور آیات صریحہ اس پر دلالت کرتی ہیں

نصوص آیات بر عموم علم او تعالیٰ بہر شئی کہ معدوم
بود یہ موجود جزئی بود یا کلی و علیہا الاعتماد
و اخیرہ در استدلال گفتہ اند کہ مقضی علم ذات
او تعالیٰ است و صحیح معاویتہ اوزات معلومات
اند و المانع منکف بر آن وارد می شود کہ عدم المانع
در نفس الامر منسوج است و زودا عدم آن نافع
نیست و حکما در کیفیت علم باری تقریر سے
کرده اند کہ ندائے بلند می کند بر عموم علم لیکن
امام حجۃ الاسلام و ابوالبرکات بغدادی گنستہ
کہ اکثر متقدمین و متاخرین فلاسفہ انکار کردند
علم او تعالیٰ را در جزئیات - فقیری گوید کہ انکار
شان مر علم جزئیات را اگر در علم حصولی بود و مستویا
بود لا ختم خاص حصولی فی الحواس الباطنۃ
الحالۃ فی الاجسام و المختصۃ بہا و بحث
ما اگر در حصولی بود مجال انکار نمایند کہ آن موقوف
بر حواس نیست و سلسلہ زمانیہ غیر متناہیہ کہ
شیئا فشیئا از عدم بوجود خارج می شود مع
سلسلہ غیر متناہیہ زمان موجود و حاضر
باشد نزد او تعالیٰ بر ہمہ در حد خود از زمان اگر
بعض آن معدوم و غیر حاضر است نزد ما
کاتب الحروف گوید کہ تحقیق مقام آن کہ علم واجب
کہ اندہ تعالیٰ کا علم ہر شے کے ساتھ عام ہی خواہ وہ معدوم
ہو یا موجود جزئی ہو یا کلی اور یہی متحد علیہ ہی اور یہ جو اسکی
دلیل میں کہا گیا کہ مقضی یعنی علم جاری کرنیوالی حق تھا
کی ذات ہی اور اسکی معلومیت کی صحیح معلومات کی ذات میں
اور مانع معدوم ہی تو اس پر اعتراض وارد ہوتا ہی کہ مانع کا نہ ہونا
در حقیقت ممنوع ہی اور ہر ہاری نزدیک اسکا ہونا نافع نہیں اور
حکما فی کیفیت علم باری میں تقریر میں کہ میں جو اس کے
عموم علم کو واضح کرتی ہیں لیکن امام حجۃ الاسلام و ابوالبرکات
بغدادی کہتی ہیں کہ اکثر متقدمین و متاخرین فلاسفہ
حق تعالیٰ کے علم جزئیات کا انکار کیا ہی فقیر کہتا ہی کہ ان
لوگوں کا انکار خصوصا علم جزئیات ہی اگر صرف علم حصولی
میں ہوتا تو ہو سکتا تھا بوجہ اس کی خصوصیت سے
حواس باطنہ میں حاصل ہونے کے جو احیام میں موجود
اور انہیں سے مخصوص ہیں اور ہماری بحث از علم
حضور ہی میں ہو تو کوئی مجال انکار نہیں کیونکہ وہ
حواس پر موقوف نہیں اور سلسلہ زمانیہ غیر متناہیہ
جو رفتہ رفتہ عدم سے وجود میں مع سلسلہ غیر متناہیہ
کے ظاہر ہوتا ہے حق کے نزدیک سب اپنی حق
حاضر و موجود رہتے ہیں اگرچہ بعض ہمارے علم
میں معدوم و غیر موجود ہوں - کاتب الحروف
کہتا ہے کہ تحقیق مقام یہ ہے کہ علم واجب

بر دو گونه است اجمالی تفصیلی اجمالی مبدا علم
 تفصیلی است و خلاف صورت ذہنیہ چرا کہ آن
 عبارت است از علم واجب بذات قدسی ذات خود
 کہ مبدا انکشاف تمام عالم است بنقیرہ قطیرہ
 بخشنیہ کہ در ان تمیز تام بود و این نیست مگر ذات
 او تعالی و ذات او خلاق جمیع مخلوقات و
 موجودات است چہ ذہنیہ و چہ خارجہ و از
 ذات او تعالی منکشف می شوند تمامہ ممکنات
 کہ آن علم تفصیلی است پس او مبدا علم تفصیلی
 بود و ہمین صفت کمال عین ذات فی الجلال
 است و ممکن کہ در و تسامی وجود و عدم است
 و وجود و عدم راجع بوجود حق است چنانکہ اہل
 تحقیق ادھکا و صوفیہ عرفا گفته اند کہ وجوالمکن
 ہو بعینہ و جوجو الواجب و وجود واجب
 عین اوست پس چون واجب بدانت
 ذات خود در ادانت جمیع ممکنات راجب اتحاد
 در وجود میرزا ہدیر حاشیہ منہیہ ملا جلال می نویسند
 کہ قدس علی علی ان وجوالمکن وجو
 قائم بذاتہ و واجب لذاتہ دلیل شریف
 و ہوانہ لوکان وجوالمکن قائما بہ فاما
 ان یکون اتصافہ بہ اتصافا انضمامیثا
 دو طرح پر ہے اجمالی اور تفصیلی اجمالی مبدا علم
 تفصیلی ہے و ہذا صورت ذہنیہ کے خلاف کیونکہ وہ
 عبارت ہے علم واجب سے اپنی ذات کے لیے جو
 تمام عالم کے انکشاف کا مبدا و کمی و زیادتی ہے
 اس حیثیت سے کہ اس میں پوری پوری تمیز ہو اور سو کہ
 ذات باری تعالیٰ کے اور کسی میں نہیں اور اسکی ذات
 تمام مخلوقات و موجودات کی خالق ہے خواہ موجودات
 ذہنیہ ہوں یا موجودات خارجہ و تمام ممکنات اسی کی
 ذات سے منکشف ہوتی ہیں جس سے مراد علم تفصیلی ہے
 پس ہی علم تفصیلی کا مبدا ہوا اور ہی صفت عین ذات
 حق ہی اور ممکن میں وجود اور عدم دونوں برابر ہیں اور
 وجوہ وجود حق کی طرقت راجع ہی جیسا کہ حکما و محققین
 اور حضرات صوفیہ عارفین نے کہا ہے کہ وجوالمکن بذاتہ
 وجود واجب ہوا اور وجود واجب اسکا عین ہی واجب
 واجب نے اپنی ذات کو جانا تو تمام ممکنات کو حسب اتحاد
 وجود جانا۔ میرزا ہدیر حاشیہ ملا جلال میں لکھتے ہیں کہ
 بے شک مجھے اس مضمون پر کہ وجوالمکن وجو قائم
 بذاتہ اور اپنی ذات کے لیے واجب ہے ایک
 دلیل نفیس واضح ہوئی ہے جو یہ ہے کہ اگر وجود
 ممکن اس کے ساتھ قائم ہو پس اس کا متصف
 ان یکون اتصافہ بہ اتصافا انضمامیثا ہو گا یا با تصاف

انتزاعی۔ انضمامی ہونے میں یہ بات لازم آوے گی کہ	انتزاعی اور علی الاول یلزم ان یکون قبل
وجود سے پہلے موجود ہو اس لیے کہ انصاف موصوف	الوجود موجوداً حاضر زمان الانصاف
کے وجود پر موقوف ہے اور انتزاعی ہونے میں نشا انتزاع	یتوقف علی وجود الموصوف و علی الثاني
ہو نا ضروری ہے جو حقیقتاً وجودی تو کلام اوس کی طرف	لا بد له من منشأ الانتزاع هو الوجود
منتقل ہو جائیگا اور اس دلیل سے بہت سی مطالب	حقیقة فتنتقل الکلام الیہ و بهذا الدلیل
عالیہ ثابت ہونگے جیسے عنیت وجود واجب بالخصوص	یثبت کثیر من المطالب العالیة کعنینة
ایجاد باری تعالیٰ یا شمول قدرت و علم باری تعالیٰ	الوجود فی الواجب واختصاص لا یجاد
انتہی خلاصہ اس کا یہ ہے کہ اگر وجود ممکن عین وجہ ہو	بہ جل وعلا و شمول قدرته و علمه
تو یاعین ماہیت ممکن ہو گا یا اوس کا جزو اور یہ دونوں	تعالیٰ نشانہ انتہی حاصل آنکہ اگر وجود ممکن عین
باطل ہیں اس لیے کہ کلام وجود خاص میں ہے	واجب نہ ہو پس یاعین ماہیت ممکنہ ہو یا جزو
جو شخص سے متحد ہے اور اوس کا عین یا جزو نہ یا جزئی	آن و این ہر دو باطل اند زیرا کہ کلام در وجود
کے کلی ہو جانے کو مستلزم ہے اور یہ بھی باطل ہے	خاص است کہ متحد است بشخص و بوجہ عین
یا وجود واجب سے خارج ہو تو صفت انضمامی ہوگی	یا جزو مستلزم است کون الجزائی کلیہ او این
اور اوس وجود سے اوس کا انصاف انضمامی ہوگا	باطل است یا خارج ہو پس صفت انضمامی بود
یا انصاف انتزاعی اور اوس انتزاعی کا انصاف	وانصاف آن بدان انصاف انضمامی باشد
یا کسی علیحدہ چیز سے ہو گا جو نہ متزاع ہوگی	یا انصاف انتزاعی وانصاف آن انتزاعی یا
نہ منضم۔ اول یعنی انضمام باطل ہے کیونکہ شے	ام منفصل از ان نہ متزاع و منضم اول باطل است
کا انضمام وجود منضم الیکس کی فرع ہے اور ظاہر	چہ انضمام شئی فرع وجود منضم الیہ است این ظاہر
ہے کیونکہ شے تا وقتیکہ پہلے موجود نہ ہوے گی	است چہ کہ شئی تا وقتیکہ اولاً موجود نہ خواہد شد
دوسری اوس سے کس طرح منضم ہو سکے گی	دیگرے بدان چنان منضم خواہد گشت پس
پس انضمامیت وجود بہ ممکن مقتضی وجود ممکن	انضمامیت وجود بہ ممکن مقتضی وجود ممکن است

قبل الانضمام پس این وجود یا بعینہ وجود منضم الیہ است یا غیر آن بر اول لازم خواهد آمد کون	قبل الانضمام کو ہے تو یہ وجود یا بعینہ وجود منضم الیہ ہی اوس کا غیر بعینہ ہونے میں وجود کا قبل وجود کے
الوجود قبل الوجود وهذا الدور ورتانی نقل کلام خواہم کرد بسوے وجود مقدم بہ آن کہ	ہونا لازم آویگا اور یہ دور ہے۔ اور دوسرے یعنی غیر ہونے میں وجود مقدم کی طرف بات منتقل ہوگی مع
منضم است یا منترع والانضمام مقتضی وجود منضم الیہ است قبل منضم لامحالة لازم خواهد آمد قبل این	اس امر کی کہ وجود منضم ہی یا منترع اور انضمام وجود منضم الیہ قبل منضم مقتضی ہوتا ہی لامحالہ میں وجود ہی قبل بھی وجود کا ہونا
وجود نیز وجود وھکذا الی غیر النجایۃ وھو التسلسل المحال ورتانی نقل کلام بنشأ منترع	لازم آویگا اور ہیطاح لالانہا تاکہ در یہ تسلسل محال ہے دوسرے یعنی وجود کا انترع آئین بھی کلام منشأ منترع
خواہم کرد کہ اگر منشأ آن موجود بود خارجی بود فھو الوجود الحقیقی الخارجی وھو المقصود	کی طرف منتقل ہوگا کہ اگر اوس کا منشأ موجود خارجی ہو تو وہ وجود حقیقی خارجی ہے اور وہی مقصود ہے اور
واگر غیر بود در وجود غیر نقل کلام خواہم کرد درالان خواہد آمد تسلسل پس متعین گشت این کہ وجود ام	اگر غیر ہو تو وجود غیر میں بھی کلام نقل کر دینا اوس میں بھی تسلسل لازم آویگا پس یہ مقرر ہوا کہ وجود ایک علیحدہ
منفصل است و متاخر از ماہیت منسوبة الیہا الوجود نیست چہ کہ وجود مناط موجودیت است	چیز ہی اور ماہیت سی سبکی طرف وجود منسوب ہے متاخر نہیں ہی کیونکہ وجود ماہیت کے لیے موجودیت کا شرط
برائے ماہیت والمناط لابد من تقدمہ على المنوط ومدخلۃ فیہ وھو لا یکون	الیہ ہے اور مناط کے لیے منوط پر مقدم ہونا اور وجود کا موجودیت میں داخل ہونا ضروری ہی اور وہ اوس کا
الاعینہ لاجرم متعین شد این کہ وجود حقیقی ہما علت است و علت حقیقی ممکنات بر تحقیق اہل	عین ہی ہوتا ہے لہذا ثابت ہوا کہ وجود حقیقی علت ہے اور علت حقیقی ممکنات حسب تحقیق اہل ترقیق صرف
تدقیق نہ باشد مگر واجب تعالی وحدہ او بعد الروابط والشرائط والاحتیاتیات فصار	واجب تعالی ہی ہے۔ یا بعد روابط و شرائط احتیاتیات کے پس وجود حقیقی ممکنات
الوجود الحقیقی للمکنات عبارة عن وجود	کے لیے وجود ذات باری سے مراد ہوگا

ذاتہ عزّ شائہ ہذا هو المقصود ووجودہ	اور یہی مقصود ہے اور وجود و معنوں پر ہی ایک
وومنی است انتزاعی وآن امرے اعتباری	انتزاعی جو ایک اعتباری امر ہے جسکا اتحاد کسی وجود
اتحاد او باجزیے از موجودات عینیہ صحیح نیست	سے ذاتاً صحیح نہیں ورنہ پھر اعتباری نہ رہیگا دوسرا
ورنہ لازم آید کہ اعتباری اعتباری مانند دیگر	وجود حقیقی جو منشأ انتزاع وجود مصدری ہے اور وہ
وجود حقیقی کہ منشأ انتزاع وجود مصدری است	ہے کہ آثار اس پر مرتب ہوں اور وہ واجب میں
وآن آنکہ برآثار مرتب بوند وآن در واجب	عین ماہیت ہے اس معنی میں کہ ماہیت بذاتہ مبداء آثار
عین ماہیت است بمعنی آن کہ بذاتہ مبداء آثار	ہے اور یہی وجود حقیقی ہے اور اس لیے وہ قابل
است وہمین وجود حقیقی است و لہذا قابل عدم	عدم نہیں اور ممکن میں غیر ماہیت میں حیثاً
نہ بود و در ممکن غیر ماہیت است من حیث ہی	ہے بعض کہتے ہیں کہ وہ اس حیثیت سے ماہیت
ہی فقیل هو المہیة من حیث انها محصلة	ہے کہ محصلہ ہے اس طرح کہ ماہیت اس کی
بمعنی ان الماہیة نفسہا بعد جعل الحاصل	ذات ہے جو بعد جعل حاصل وہ مبداء آثار
تصدیر مبداء الآثار و قیل صفته انضمامیة	ہو جائے گا اور بعض کہتے ہیں کہ صفت انضمامیہ
وقیل بانتراعیة قیل هو ذات الواجب	ہے اور بعض کہتے ہیں کہ انتزاعیہ ہے اور بعض
سبحانہ وھکذا الی عشرۃ مذاہب کما	کہتے ہیں کہ ہر ذات واجب ہے اسی طرح دس
فصل فی موضعہ پس عرض میرزا ہر آن است	مذہب ہیں جو مفضلاً بیلے خود مذکور ہیں پس میرزا
کہ وجود حقیقی ممکن بعینہ وجود واجب است نہ بدین	کی غرض یہ ہے کہ وجود حقیقی ممکن بعینہ وجود واجب
معنی کہ ممکن وجودی بود و واجب را وجودی آخر	ہے نہ یہ کہ ممکن کا علیحدہ وجود ہے اور واجب کا علیحدہ
بعد از ان باہم متحد بوند بل بمعنی ان الآثار	جو بعد کو باہم متحد ہو گئے بلکہ یہ معنی ہیں کہ آثار ممکن
حالی الممکن بحسب الظاہر متفقہ حقیقہ علی	بحسب ظاہر حقیقت ذات واجب پر مرتب ہیں
ذات الواجب فیکون ذاتہ تعالیٰ بعینہا	تو ذات واجب بعینہ وجود ممکن اور اس کے
وجود الممکن ومبداء آثارہ فثبت ہذا الوجہ	آثار کا مبداء ہوگی تو ثابت ہوا کہ ہر

الی کل ممکن لا یتباط خاص له سبحانه یترتب	مکن میں بوجہ اوس خاص ربط کے جو اوس کو
علیہ الاثار الی یفیضها ذلک الارتباط	حق سے ہے یہ وجود ہے اور اوسی پر وہ آثار ترتب
ولیس له وجود علیہ قائمہ بھیتہ یکون	ہوتے ہیں جو اس ارتباط پر اضافہ کیے جاتے ہیں
مبدء الاثار المرتبة علیہ حقیقة والا لکن	اوس کے لیے کوئی علیحدہ وجود ماہیت سے قائم نہیں
وصفا قائما بها قیاما انضمامیا وانتزاعیا	جو اون آثار مرتبہ کا مبدء ہو اور اگر ایسا نہ ہو تو اوس کا
وہما باطلان ویندفع مایقوہم ان وجود	وصف ہو گا جو اوس میں بقیام انضمامی یا انتزاعی قائم
المکنات لو کان ہو وجود الواجب بعینہ	ہو گا اور یہ دونوں باطل ہیں اور یہ وہم بھی رفع
کان المحل صحیحاً بین المکرر والواجب بین	ہو سکتا ہے کہ وجود ممکنات اگر بعینہ وجود واجب ہو
کل ممکن لتحقق مناط المحل وهو الاتحاد	توقیاس ممکن واجب اور ہر دو ممکنوں میں صحیح ہو گا کیونکہ
فی الوجود وذلك لان تغایر الارتباطات	قیاس کا موقوف الی اتحاد فی الوجود ہی اور یہ اس لیے کہ
اب عن صحة المحل بین المکنات انفسها و	ارتباطات کی مغایرت صحت قیاس سے ممکنات میں ذاتاً
اما بین الواجب المکن فلیس فیہا وحد الوجود	منکر ہی لیکن واجب اور ممکن میں تو اون میں وحدت
لان الواجب تعالیٰ هو نفس الوجود بخلاف	وجود نہیں اس لیے کہ واجب تعالیٰ ہی نفس وجود ہے
المکرر فانه لا وجود له حقیقة عند التحقيق	بخلاف ممکن کے کہ اوس کے لیے الی تحقیق کی نزدیک حقیقتاً
بل ینسب الیہ وجود الواجب مسامحة	کوئی وجود ہی نہیں ہی بلکہ وجود واجب کو خلاف ظاہر و سلیط
فلا یکون ذو الوجود حقیقة لان الواجب	منسوب کرتی ہیں تو ممکن کا حقیقتاً وجود ہی نہیں سلیطی کہ واجب اور
والمکن موجود ان بوجود واحد ومناط	مکن ایک وجود ہی موجود ہیں اور قیاس مقتضی اس کو ہی اوس کو
المحل هذا لاذک واما عینیت وجود القاب	عینیت وجود واجب ماہیت کیلی تو اوس میں بھی ہی دلیل بعینہ
للہیة فلیران الدلیل بعینہا کما فی المکرر وعدم	جاری ہوگی جو ممکن میں ہی اور انضمام فضل کا جنس کے
جواز انضمام الفضل الی الجنس لبساطة الثانی	لیے جائز نہ ہوتا بوجہ بساطت جنس کے ذہن اور
ذہناً وخارجاً واما اختصاص الی اتحادہ	خارجاً ہے لیکن اتحاد کی خصوصیت اوس سے

فلان المکل لما لم یکن موجوداً و تفصیه	اس لیے کہ جب ممکن فی نفسہ موجود نہ ہوگا تو اپنے غیر
امتنع ان یکون موجداً لغيره و اما شمول	کا موجب بھی نہ ہوگا اور اسکے علم اور قدرت کا شمول اس
عمله و قدرته فلان کل ممکن معلوم و	طرح ہے کہ ہر ممکن اپنے پیدا کرنے والے کا معلوم و مقدور ہے
مقدور ما وحده و العلم و القدرة لهما	اور علم و قدرت بوجہ آثار وجود حقیقی ہونے کے وجہ
کان فی آثار الوجود الحقیقی المختص به	تعالیٰ سے مخصوص ہیں اس کے غیر میں ثابت نہیں اور
تعالیٰ ولا یتحقق فی غیره و لم یکن شیء	اور اسکے علم سے کوئی چیز خارج نہیں اور علم تفصیلی کے
خارجاً عن علمه و اما علم تفصیلی پس سید ہر	بارے میں سید ہر وی نہیہ میں لکھتے ہیں کہ علم تفصیلی
در نہیہ می نگار د کہ مراتبه اربعة احدها	کے چار مراتب ہیں پہلا وہ جس کو شریعت میں نور اور
ما یعتبر عنه بالقلم و النور و العقل فی الشریعة	عقل اور قلم کہتے ہیں اور صوفیہ کے نزدیک عقل کلی
و بالعقل الکلی عند الصوفیة و بالعقول	اور حکما کے نزدیک عقول کہتے ہیں تو قلم مع اپنی کل
عند الحكماء فالقلم حاضر عند تعالیٰ	چیزوں کے باری تعالیٰ کے نزدیک حاضر ہے اور
مع ما یکون فیہ و الثانی ما یعتبر عنه	دوسرا وہ جسے شریعت میں لوح محفوظ اور صوفیہ
باللوح المحفوظ فی الشریعة و بالنفس الکلیة	کے نزدیک نفس کلیہ اور حکما کے نزدیک نفوس
عند الصوفیة و بالنفوس الفلکیة المجرية	فلکیہ مجرہ کہتے ہیں تو لوح مع اپنی تمام صورت کلیات
عند الحكماء فاللوح حاضر عند تعالیٰ	کے جو اس میں موجود ہیں باری تعالیٰ کے
مع ما فیہ من صور کلیات و ثالثها ما	پاس حاضر ہے۔ اور تیسرا وہ جسے شریعت
یعتبر عنه بکتاب المحو و الاثبات فی	میں کتاب المحو و الاثبات۔ اور حکمت میں
الشریعة و بالنفوس الفلکیة المنطبعة فی	نفوس فلکیہ منطبعہ کہتے ہیں جو وہ قوائے
الحکمة و هی القوى الجسمانیة التي تنقش	جسمانیہ ہیں جن میں صورت جزئیات مادیہ
فیها صور الجزئیات المادیة و هی النفوس	منتقش ہوتی ہیں اور یہی اجسام علویہ میں
المنطبعة فی الاجسام العلویة فهذه القوى	نفوس منطبعہ ہیں۔ تو یہ قوین

مع ما فیہا من النفوس حاضرة عنده	مع اپنے تمام نفوس کے باری تعالیٰ کے ساتھ
تعالیٰ و رابعها سائر الموجودات الخ	حاضر ہیں اور چوتھا تمام موجودات خارجیہ و ذہنیہ
والذهنية الحاضرة عنده تعالیٰ اتھی	کا (علم تفصیلی) جو باری تعالیٰ کے حضور میں حاضر
حاصل آنکہ علم تفصیلی او تعالیٰ یہ جمیع اشیا خارجیہ	ہیں انتہی خلاصہ یہ کہ حق تعالیٰ کا علم تفصیلی کل اشیا
و ذہنیہ و کلیہ و جزئیہ حاضرہ و حاصلہ مستقلہ و	خارجیہ و ذہنیہ و کلیہ و جزئیہ حاضرہ و حاصلہ مستقلہ
مادیہ و مجردہ از جوہر و اعراض علم حضور ہی است	مادیہ و مجردہ جوہر و اعراض کے ساتھ علم حضور ہی
بہر امتحان قیام صورت در حق تعالیٰ و اما بخیر	بوجہ حق تعالیٰ میں قیام صورت کے محال ہونے کے
متاخرین گفته اند کہ اللہ تعالیٰ مادی و متغیر نیست	اور یہ جو متاخرین نے کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ مادی اور
من حیث ہو مادی و متغیر چرا کہ ادراک	متغیر نہیں بحیثیت اس کے مادی اور متغیر ہونے کے
جزئیات مادیہ بحیث لا قتران بالمساحۃ	کیونکہ جزئیات مادیہ کا ادراک بحیثیت اقتران بالماوہ
احساس و تخیل است و این ہر دو بغیر از جسمانی	احساس اور تخیل ہی اور یہ دونوں بغیر جسمانی ار کے
نہ بوند و یچنین علم بجزئیات متغیرہ از وجہ وقوع	نہیں ہوتے ایسے ہی جزئیات متغیرہ کا علم بھی جو
آن در ماضی مستقبل و حال کہ موجب تغیر علم است	اوس کے ماضی و مستقبل و حال میں واقع ہونے کے جو
اما ادراک آنها از حیثیت عدم اقتران بالماوہ مثل	تغیر علم کا سبب ہے لیکن ادراک بحیثیت عدم
علم منہم یہ کہ سوف جزئی و ادراک آنها لا من حیث	اقتران بالماوہ کے ایسا ہے جیسے بخومی کا علم و ادراک
وقوعها فی الازمنۃ بل مع الازمنۃ ان	یہ کہ سوف جزئی نہ بحیثیت اوس کے زمانوں میں وقوع
برای او تعالیٰ ثابت است من غیر لزوم شئی	کے ہے بلکہ زمانوں کے ساتھ ہے اور وہ حق تعالیٰ
من الامورین گویم این حصر در ہر دو باطل	کے لیے بلکہ ان امور کے لزوم کے ثابت میں کہو نگاہ کہ
وقیاس غائب بر شاہد مفید نیست اینکہ ادراک	دونوں میں باطل ہی اور غائب کی قیاس حاضر پر مفید نہیں ہے
جزئیات تغیرہ من حیث وقوعها فی الازمنۃ	اور یہ کہ جزئیات متغیرہ کا ادراک بحیثیت اوس کے زمانہ معینہ
المعینۃ موجب تغیر علم است ہیچ نیست تخصیص	میں واقع ہونے کے تغیر علم کا سبب ہے یہ کچھ نہیں کیونکہ تخصیص

حکم ہر جزئیات وجہ ندارد چرا کہ لازم ازین آن است
 کہ او تعالی متغیر را نداند من حیث اندہ متغیر
 حکم بالجزئیات کی کوئی وجہ نہیں کیونکہ اس سے لازمی
 ہے کہ حق تعالی متغیر کو بحیثیت متغیر نہ جانے خواہ وہ
 سواء کان جزئیا اولاً ولذا عمم الحکم فی الشفاء
 و تحقیق این آن است کہ چون ذات واجب زمانی
 نیست بمعنی حادث فی الزمان اگرچہ مقارن
 برای دوست نزد حکما پس جمیع از منہ نزاد و تعالی
 حاضر باشند بچو خط ممتد حاضر جمیع اجزائہ پس
 بدانند او تعالی ہر متغیر واقع فی زمانہ را چنانکہ میداند
 ہر شئی را در مکان او و تقدم و تاخر در حادث
 است نہ نسبت بعضی ببعض بہ نسبت ذات
 اقدس و سے تعالی و چون ذات حقہ زمانی
 نیست بلکہ محیط و عالم است بر زمان علم آنحضرت
 نیز زمانی نہ بود بلکہ محیط بجمیع از منہ دفعۃً واحدہ
 از لا وابد او ہر جزو از اجزائی زمان و حوادث
 واقعہ در آن بہمان وجہ کہ واقع است مشاہدہ
 دوست و سران این کہ چون ذات حق بلکہ امور
 متقدمہ بر زمان مطلقاً محاط زمان نیستند
 بلکہ محیط پس از منہ نسبت بہ ایشان نہ بوند زیرا کہ
 زمان فرع حرکت است و حرکت ناشی از قوت
 و قوت ملزم عدم بالقوہ و عدم در ساحت وجود
 حقیقی بلکہ در حریم مجربات راہ ندارد پس از ازل تا ابد
 جزئی ہو یا نہو اور ای واسطہ یہ حکم کتاب شفاء میں عام
 کیا گیا ہے جس کی تحقیق یہ ہے کہ جب ذات واجب
 زمانی بمعنی حادث فی الزمان نہیں ہے اگرچہ حکم کے
 نزدیک اس کی مقارن ہے تو تمام زمانے باری تعالی
 کے نزدیک حاضر ہونگے جیسے لانا خط اپنے تمام اجزاء
 کے ساتھ حاضر ہے پس حق تعالی ہر متغیر زمانی کو جانتا ہے
 جیسے ہر چیز کو اس کی جگہ پر جانتا ہے اور حادث میں تقدم
 اور تاخر بہ نسبت بعضی از بعض کے ہے نہ بہ نسبت ذات
 باری تعالی کے اور جب ذات حق زمانی نہیں بلکہ محیط
 اور زمانہ کی عالم ہے تو علم حق تعالی کا بھی زمانی نہ ہوگا
 بلکہ اس کا علم بیک دفعہ کل زمانوں پر از لا وابد محیط
 ہے اور ہر جزو از اجزائے زمان اور اجزائے زمانی
 اس کے مشاہدہ میں ہیں اس کا سر یہ ہے کہ جیسے
 ذات حق بلکہ امور متقدمہ زمانہ پر مطلقاً زمانے کے محاط
 نہیں ہیں بلکہ محیط ہیں تو زمانیات ان سے منسوب
 نہ ہونگے اس لیے کہ زمان حرکت کی فرع ہے اور
 حرکت قوت سے پیدا ہے اور قوت عدم بالقوہ کو
 مستلزم ہے اور عدم کا میدان وجود حقیقی بلکہ حشر
 مجربات میں گذر نہیں تو ازل سے ابد تک

بیک دفعہ محاط علم الہی است و ہر چیز از وقتائے
 ماضی و استقبال بہ نشاء قاصرہ عالم امکانی
 بلکہ عالم ہولانی است کہ بہ شعب عدم مخرج است
 آنجا کہ محضستی و کمال است عبار عدم را بیچ
 و جہ راہ نیست ۵ در علم خدا ماضی و مستقبل حال
 آن کس گوید کہ او خدا را حوالہ اینہا ہمہ محسوس
 زمان می گوید باز قید خود افتادہ در ضیق مقابل
 مولانا قطب الدین رازی در محاکمات گفتہ است
 کہ مراد حکما آن است کہ علم حق زمانی نیست و
 در حق اود ماضی و مستقبل و حال تصور نتوان کرد
 بلکہ امتداد ملن با حوادث کہ مقارن اجزائے
 اوست بیک دفعہ نزد اوقالی حاضر است و
 ہمہ نسبت باو متساوی و چون خواہی کہ این معنی
 را نیک دریابی زمان را رسیمانے فرض کن کہ
 ہر جزو او برنگے باشد اگر مورے متحرک او را شاہد
 کند ہر دم رنگے ظاہر شود و رنگے غائبے اگر تو
 مشاہد کنی ہمہ را بیک نظر توانی دید و محقق
 طوسی در شرح اشارات ہم درین معنی امرے
 گفتہ و کتاب الحروف می گوید کہ از تحقیق سابقہ ام
 کہ در ہر دو قسم علم باری گفتہ آمد کہ وجود ممکنات
 بعینہا وجود واجب است پس چہ مجال پرس

بیک دفعہ علم الہی من محاط ہے کوئی چیز اوس سے
 غائب نہیں ماضی اور استقبال بہ نشاء قاصرہ عالم
 امکانی بلکہ عالم ہولانی ہے جو آمیزش عدم سے مخلوط
 ہے جہان محض ہستی و کمال ہے وہاں عدم کا دخل
 نہیں ۵ خدا کے علم میں ماضی و مستقبل و حال ہونا
 شخص کہتا ہے جو حالات سے ناواقف اور زمانہ کے
 ساتھ عقیدہ اور اپنی قید سے گفتگو میں تنگ ہے مولانا
 قطب الدین رازی نے محاکمات میں لکھا ہے کہ حکما
 کا یہ مقصود ہے کہ حق کا علم زمانی نہیں ہے اس کے
 متعلق ماضی اور مستقبل اور حال کا خیال ہی نہ کرنا چاہیے
 بلکہ امتداد زمان باحوادث جو اس کے اجزاء کے مقارن
 ہیں بیک دفعہ باری تعالیٰ کے روبرو حاضر ہوا
 سب نسبتیں اس سے برابر ہیں اگر اوس مضمون کو چھی
 طرح سمجھنا چاہو تو زمانے کو دھاگے کی طرح فرض کرو
 جس کا ہر جزو ایک نئے رنگ کا ہے اگر چہ نوٹی اوس پر
 چل کر اس کا مشاہدہ کرے تو ہر وقت اوس سے ایک
 نیا رنگ ظاہر ہو اور دوسرا رنگ غائب اور اگر تم دیکھو
 تو سب کو ایک حالت پر دیکھ سکتے ہو محقق طوسی نے
 اشارات کی شرح میں بھی اسی مضمون کو لکھا ہے کہ کتاب الحروف
 کہتا ہے کہ تحقیق سابق سے جو اقسام علم باری تعالیٰ کی متعلق
 کہے گئی کہ وجود ممکنات بعینہ وجود واجب ہیں پس چھ کچھ

وجود گفتگو است و علاوہ ازین نہ دانستن
 واجب تعالیٰ جزئیات را بر وجه جزئی نیز بعد از
 حق است در حالیکہ قول مسلم است کہ تمام موجودات فیض
 فائضہ اند از فیاض حقیقی جل مجدہ فیضان او
 از منفک نیست از انکشاف موجودات نزد
 او تعالیٰ حق صیرح ہمان است کہ چون علم او تعلق
 نہ مکانی است نہ زمانی لہذا نسبت علش بسو
 جمیع ممکنہ و ازمنہ علی السوا بود استے۔ و در
 لواقع الانوار است کہ علم ضعیف واحد است کہ
 بدان ادراک جمیع معلومات کردہ می شود و ہر ہر
 معلوم علم نیست بلکہ علم نفس تعلق عالم است بہ
 شئی کہ تا بر عالم است بالذات یا بالاعتبار و تعلق
 نسبت عدمی است کہ در ادراجہ نسبت معلومات
 حاضر اند نزد او تعالیٰ بر اہا فی جمیع الوجوہ
 بعلم واحد و الاختلاف الی المعلومات
 لا الیہ سبحانہ و علم میث جنین نہ بودہ است
 بلکہ او مقید است بالزمان فالانکشاف لہ
 تعالیٰ لیس بحصول المعلوم و امثالہ بل
 بذوات المعلومات و لوازمہا کمین الصفا
 التحقیقۃ و الاعتباریۃ وجود او علماً نمی
 اگر پرسی کہ تعلق بالمتمنات بہین معنی چگونہ
 اور گفتگو کی کیا ضرورت باقی رہی اس کے علاوہ جواب
 تعالیٰ کا جزئیات کو بطریق جزئی نہ جانا بھی حق ہی
 بعد ہے در انحالیکہ مسلمہ قول ہی کہ تمام موجودات فیض
 حقیقی جل مجدہ ہی فائض ہین اوس کا فیضان اوس سے
 علیہ زمین انکشاف موجودات سے باری تعالیٰ کے
 نزدیک صاف تو یہی ہے کہ چونکہ علم حق نہ مکانی ہے
 نہ زمانی لہذا تمام مکانون اور زمانوں سے اوس کی علم
 کی نسبت برابر ہو گئی انہی اور لواقع الانوار میں ہی کہ علم
 ایک صفت ہے جس سے تمام معلومات ادراک کیے
 جاتے ہین اور ہر معلوم کے واسطے کوئی علم نہیں ہی بلکہ
 علم سے مراد عالم کا نفس تعلق شئی سے ہے جو بالذات عالم
 کے مغایر ہے یا بالاعتبار اور تعلق نسبت عدمی ہے جو
 موجود نہیں اور تمام معلومات باری تعالیٰ کے رد و رد
 حاضر ہیں و اذن کو سبب علم واحد جمیع الوجوہ دیکھتا
 ہے اور معلومات میں اختلافات ہین نہ کہ باری تعالیٰ میں
 اور محدث کا علم ایسا نہیں ہے بلکہ وہ زمانہ سی مقید
 ہے پس حق تعالیٰ کو انکشاف بسبب حصول
 معلوم اوس کی مثال نہیں ہے بلکہ بذات و لوازم
 معلومات صفات حقیقیہ اور اعتباریہ سے ہین
 وجودی ہون یا عدمی نہتے۔ اگر بوجھو
 کہ علم کا تعلق متمنات سے اس طرح کیسے

می تواند شد چہ کہ آن را نہ ذوات اند بلکہ آن عدت	ہو سکتا ہے کیونکہ اون کی ذاتیں اون کی نہیں ہیں
محضہ اند فی انفسہا پس چہ معنی انکشاف خواهند	بلکہ وہ بالذات معدوم محض ہیں تو پھر انکشاف کے
بود درین وقت و حالانکہ اہل حق متفق اند	کیا معنی ہوں گے حالانکہ اہل حق اس بات پر متفق
برین کہ علم او تعالیٰ اعم از قدرت اوست متعلقہ	ہیں کہ علم حق اوس کی قدرت سے عام ہے کہ واجب و
بالواجب والممكن والمتنع بخلاف قدرته	ممكن و ممنوع سے متعلق ہے بخلاف قدرت کے جو ممکن
کہ آن متعلق نیست الا بالمكن جواب متنفات	کے سو کسی سے متعلق نہیں تو جواب یہ ہے کہ متنفات
خارجہ و کذا رویۃ اللہ بصورۃ ما لہا مطن	خارجہ اور اسی طرح رویت حق ایسی صورت سے
الا القوۃ المتخیلة المقول لہا الخیال المتصل	جس کی قوت متخیلہ کے سو کوئی جاہتیں جس کو محققین خیال
عند المحققین ولا شک ان القوى الحاله	متصل کہتے ہیں اور بے شک وہ قوت جو اجسام میں موجود
فی الابدان والصور المرسمۃ فیہا معلومۃ	ہے اور صورتیں اوس میں چھپتی ہیں حق کے علم میں
للحق مع امتناع الصو اذ لیس لہا صوفی	با متناع صورتیں اس لیے کہ اوس کے لیے بذات صورتیں
انفسہا اذ لیس لہا ثبوت نفسی کما للممكن	نہیں ہیں کیونکہ اون کے لیے ثبوت نفسی نہیں ہے
المعدوم حین عدمہ ولا اوسع شئ فی	جیسا کہ ممکن معدوم کے لیے اوس کے معدوم ہونے کے
القوی من الخیال فانضم لان ترسم	وقت اور قوتوں میں خیال سے زیادہ کوئی چیز وسیع
فیہ صور لا ثبوت لہا فی الخارج ولا فی	نہیں تو نمکویہ ظاہر ہو گیا کہ خیال میں وہ صورتیں چھپتی ہیں
العقل اذ العقل لا یدرک الا بالات هذه	جن کا ثبوت نہ خارجی ہوتا ہے نہ عقلی اس لیے کہ عقل اقویٰ
القوی فی موطن الصور الحاله فیدرکھا	کے آلات ہی سے موطن صورت حال میں ادراک کرتی ہے
العقل من هذا الوجه لا ان المحال لہ صور	تو عقل اوس کو اسی وجہ سے ادراک کرتی ہے نہ یہ کہ اس کا
معقولة اذ المعقولات لہا صور ثبوتیہ فی	محال صورت معقولہ ہیں کیونکہ معقولات بذاتہ صورت ثبوتیہ
انفسہا وان لم تکن موحدة فی الخارج حین	ہیں اگرچہ ادراک عقل کے وقت موجودہ
ادراک العقل لہا انتہی و انتقالات عالم و	فی الخارج نہوں انتہی سادہ عالم کے تغیرات اور

تجدد و حالات و حدوث اوصاف یہ سب علم واجب کے	تجدد و نوازل و حدوث اوصاف و مرث این ہمہ
مرث نہیں کیونکہ حضرات صوفیہ نے کہا ہے کہ عالم	علم واجب ہی تو اند شد چرا کہ راسخین فی العلم
مع تمام تغیرات کے باری تعالیٰ کے روبرو حاضر ہے تو	گفتہ اند کہ عالم بجمیع تقالیبہ حاضر است نزد او
ایمان اور اون کے حالات جس صورت پر ہوں باری	تعالیٰ پس ایمان و احوال انہا بر صورتیکہ تو اند
تعالیٰ کے مشہور اور معلوم ہیں تو جس وقت حق تعالیٰ نے	شد در آن مشہور معلوم او تعالیٰ اند پس ہر گاہ
ایمان اور احوال کو پیدا کیا تو مع اون کے امکان از منہ	ایجاد کرد حق سبحانہ ایمان و احوال آن را ایجاد
و اعتبارات کے ایجاد کیا جو حق تعالیٰ پر منکشف ہیں اور	کرد انہا را با ما کہنا و از منہا و اعتباراتھا
اللہ ایک چیز کے بعد دوسری چیز پر در پے بے نہایت	منکشفہ عندہ تعالیٰ و یکشف اللہ تعالیٰ
ظاہر کیا کرتا ہے پس حدوث بعض سے بعض کی طرف	شیئاً بعد شیئ الی ما لا یتناہی علی التوالی
راجع ہے مثلاً ایک شخص کی ایک صورت لو کہیں میں	پس حدوث راجع از بعض است بعض مثلاً
ہوتی ہے اور ایک صورت جوانی میں اور ایک صورت	شخص واحد را صورتی است در صبا و صورتی در
ہر وقت اور انہیں سے ہر ایک دوسری سے غایب ہو جاتی	شباب و صورتی در ہر دم و ہر یک ازین غائب اند
ہے پس صور ماضیہ مستقبلہ و حال اوس کے علم میں حاضر	از دیگرے پس ماضی و مستقبل و حال حاضر اند نزد
ہیں تو اوس کا علم زمانی نہیں ہو سکتا اور علم حق اوست	او فلا یتصف علمہ بحدہ الا زمان و علم
عین ذات یقیناً اور اوس کا مفایر مفہوم ہے جس کے	او تعالیٰ عین ذات اوست صدقاً و مفایر آن
اعتبارات اوس کے حسب معلومات بے انتہا ہیں پس	مفہوما و آن را اعتبارات غیر متناہی اند علی حسب
یہ کہنا صحیح ہو گا کہ وہ اوس کی صفت ہے یعنی ذات باری	معلوماتھا فیصح ان یقال انہ صفتہ
تعالیٰ میں قائم ہے اور قیام اوس کا انتراعی ہے	ای امر قائم بذاتہ تعالیٰ قیاماً انتراعیاً
اور ذات پر بحسب تغایر مفہوم محمول ہوا یا اوست	وامر محمول علی الذات بحسب التغایر
منکشف ہوتی ہیں جب وہ اس سے متعلق ہوتا ہی یا ایسا	المفہوم ینکشف بہ الاشیاء عند تعلقہ
تعلق جو انکشاف کا باعث ہوتا ہے تو اوس کو	بہا و تعلق یوجب الانکشاف فانہ

من حیث انه یوجب التجلی والا نکشاف	بحیث اوس کے سبب تجلی و انکشاف ہونے کے علم
یقال له العلم وانه مبدء في عالم الانوار للصورة	کہتے ہیں جو عالم انوار میں اور نہ صورت مجردہ کا مبدء
المجردة القائمة بذاتها ووجودها في	جو اپنی ذات میں قائم ہیں اور ان کا وجود بذاتہ علم
انفسها هو وجوده له تعالى فعلا كما ان	باری تعالیٰ کا وجود فعلی ہے جیسے وجود اعراض بذاتہ
وجوده في اعراض في انفسها هو وجودها في	اپنے محل میں بحیث قبول اس کا وجود میں تو صحیح
محالها قبولاً فيصيح ان علمه تعالى صور قائمته	ہوگا کہ علم واجب تعالیٰ صورت قائمہ بذاتہ ہیں یعنی
بذاتها اي مرتبة التفصيل وان يقال	مرتبہ تفصیل میں اور اگر کہا جائے کہ علم حضوری کے
انه حضوري بمعنى ان الاشياء منكشفة	یہ معنی ہیں کہ اشیا و اوس کی ذات کے لیے منکشف
لذاته من غير ان تسام شيء فيه لان الذات	ہیں بلا کسی چیز کے اوس میں چھپ جانے کے کیونکہ ذات
المقدسة والجواهر المجردة مع ما فيها	مقدسہ و جواہر مجردہ مع اپنی تمام صفات و اعتبارات
من الصفات والاعتبارات ولو احقها	اور لواحق کے اللہ تعالیٰ کو نہ بل بسط وجودہ تفصیل سے
حاصلة له تعالى بالعلم البسيط الذي هو	حاصل ہیں اور یہ کہ وہ صریحاً عین ذات اور مفہوم غیر
مبدء للتفصيل وانه عين الذات اي	ذات ہے یا یہ کہ وہ مفہوم اوس کا عین ہے اور نہ صریحاً
صدقا وانه غيره اي مفهوما وانه لا عينه	غیر انتہی اور بعض سائل میں ہے کہ علم باری تعالیٰ کے
اي مفهوما ولا غيره اي صدقا انتهى وفي	لیے اور تمام چیزوں کو ساتھ جن کا جاننا صحیح ہو
بعض الرسائل ان علمه تعالى له تعلقات	تعلقات ازلیہ ہیں اور جوہر و جدات تعلقات
ازلية بكل ما يصح ان يعلم وتعلقات	متجددہ ہیں بحیث ان کے ازمنہ معینہ میں واقع
متجددة بالمتجددات من حيث وقوعها	ہونے کے اور تغیر تعلقات و اضافات اوس
في ازمنة معينة والتغير في التعلقات	کے کمال کو مضر نہیں اس لیے کہ اس سے
والاضافات لا يضر بحال لان ذلك التغير	اوس کی ذات میں کوئی نقصان
والتجدد ليس بنقصان في ذاته لان بحاله	لازم نہیں آتا کیونکہ اوس کا کمال

التام يقتضيان يكون المتجدد حاصلًا	نام اس بات کا متقاضی ہے کہ متجدد ازل میں حاصل
فی الازل لنقصان ذلك المتجدد كما ان	ہو سبب اس متجدد کے نقصان کے جس طرح کہ قدرت
المتنع لا يتعلق به القدرة لنقصان المتنع لا	متنع سے متعلق نہیں ہوتی بوجہ نقصان متنع کے
لنقصان في ذاته تعالى وقد رتہ وكذا	نہ سبب ذات باری یا اوس کی قدرت میں نقصان
سائر المحالات العقلية قال المحقق الدواني	کے اسی طرح کل محالات عقلیہ میں محقق دوانی نے
فی الزوراء فی جميع ما ذهب اليه المتكلمون	زوراء میں لکھا ہے کہ متکلمین اور حکما کی عقول علم
والحكماء فی العلم قاصر لعدم اطلاعهم	کے بارے میں بوجہ امر ظاہر پر اطلاع نہ ہونے کے قاصر
على جليلة الامر فقد ثبت علمه تعالى	رہیں تو درحقیقت علم باری تعالیٰ یلیون سے ثابت ہوا
بالبرهان كما ثبت بالقرآن حتى تترى	ہے جیسا کہ کلام اللہ سے ثابت ہے یہاں تک کہ صیفت
هذه الصفة وكذا سائر الصفات في	بھی دکھی گئی اور اسی طرح باقی صفات عالم میں جو
العالم على حسب قابلية كل شيء من العالم	قابلیت عالم کی ہر چیز کے شد کی کھی کو دکھیو کہ وہ کیا
اما ترى الى النحل كيف ينبت بيتا مسدودا	گھر بناتی ہے جس میں چھ پیل ہوتی ہیں اور اوس میں قلع جیرا
يتخير العقل فيه فليس لها هذا الا بعلم	ہو جاتی ہے تو یہ اسے اوس علم سے حاصل ہوتا ہے جو
اعطاها الله اياها هلكذا سائر الحيوانات	اوس کو اللہ نے دیا اسی طرح باقی حیوانات بلکہ حشرات
بل الحشرات فان التسبيح لا يكون الا بعلم	ہیں کیونکہ تسبیح بلا علم کے نہیں ہوتی انتہی۔

قوله فلهذه ثلاث مراتب كلها قديمة والقدم والتاخر عقل لا زمانی

اقول این مراتب ثلثة قديمة اند و اظہار قدم	میں کہتا ہوں یہ تینوں مراتب قدیم ہیں اور قدم
بغرض ان بوده تا کسی نہ فہم کہ از تنزل حدوثی	کا اظہار اس لیے ہوا کہ کوئی یہ نہ سمجھے کہ تنزل کے
بیرامون وجود حق تعالی حادث گشته کہ از ان	سبب سے ذات حق میں حدوث پیدا ہو گیا جس
تو ہم محلیت حوادث در دل توانہ گذشت پس	سے تو ہم محلیت حوادث دل میں گذرے لہذا فرمایا
می فرماید کہ قدم و تاخر درین مراتب عقلیست	ہیں کہ قدم اور تاخر ان مراتب میں عقلی ہے

نہ زمانی و عقلی منسوب بعقل است	نہ زمانی۔ اور عقلی عقل کی طرف منسوب ہی جو ایک
و ان قوتے ست در آنکہ بدان کلیات معنون	قوت مد رک ہے جس کے سبب سے کلیات دریافت
در یافت و تقدم بر پنج معنی آید اول تقدم زمانی	ہو سکتے ہیں اور تقدم پانچ معنوں پر آتا ہے اول
مثل تقدم نوح بر ہی مصلیٰ علیہ وسلم دوم	تقدم زمانی جیسے حضرت نوح کا تقدم آنحضرت پر دوسرے
تقدم بالطبع و او آنکہ ممکن نباشد کہ چیزی موجود	تقدم بالطبع وہ یہ کہ کسی چیز کا موجود نہ ہو بغیر اس کے
شود مگر آن کہ متقدم بہ آن موجود باشد مثل تقدم	کہ متقدم بھی اوس کے ساتھ ہو ممکن نہ ہو جیسے ایک کا
واحد بر اثنین سوم تقدم بالشرف مثل تقدم	تقدم دو پر تیسرے تقدم بالشرف جیسے حضرت ابو بکر
ابن ابی بکر بر عمر چہارم تقدم بالرتبہ و او آنکہ قریب	کا تقدم حضرت عمر پر چوتھے تقدم بالرتبہ وہ کہ جو مبدیہ
باشد از مبدیہ محدود و کثرتب الصفوف	محدود سے مرتب ہو جیسے مسجد میں محراب کی نسبت
المسجد منسوباً الى المحراب پنجم تقدم بالعلیۃ	سے معنوں کا ترتیب یا تخمین تقدم بالعلیۃ یعنی سبب
کے تقدم حركة اليد علی حركة القلم کذا	جیسے ہاتھ کی حرکت کا تقدم حرکت قلم پر اسی طرح
فی هداية الحکمة	ہدایت الحکمت میں ہے۔

قوله المرتبة الرابعة مرتبة عالم الارواح وهي عبارة عن الاشياء الكونية
البحرۃ البسيطة البحت التي ظهور حلال واطها وعلی امتثالها

اقول مرتبہ چہارم عالم ارواح است و آن	میں کہتا ہوں کہ چوتھا مرتبہ عالم ارواح ہے یعنی
عبارة است از اشياء مخلوقة کہ مجرد و بسیط از	اشياء مخلوقہ جو مادہ سے مجرد اور بسیط ہیں اور اپنی
مادہ محض اند کہ ظاہر شدہ اند بر ذوات و مثال	ذاتوں اور صورتوں پر ظاہر ہوئی ہیں۔ جانتا
خود باید دانست کہ عالم ارواح تعین اول است	چاہیے کہ عالم ارواح تعینات کوئی نہ کا پہلا
از تعینات کیانیہ آن را عالم امر و عالم ملکوت و	تعین ہے جس کو عالم امر و عالم ملکوت و عالم غیب
عالم غیب علوی نیز گویند و آن قابل اشارہ حسی	علوی بھی کہتے ہیں اور وہ قابل اشارہ حسی
نیست چنانکہ عالم طلق و عالم شہادت و عالم	نہیں ہے عالم خلق اور عالم شہادت اور عالم

سفلی است کہ آن تعین ثالث از تعینات	سفلی کی طرح جو تعینات کو نیم میں تیسرے تعین اور
کیا نیہ است کہ قبول اشارہ می کند و ہما المراد	قابل اشارہ ہے اور یہی اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد سی
بقولہ فلا اقسم بما تبصرون وما لا تبصرون	مراد ہے کہ میں قسم کھاتا ہوں اون چیزوں کی جو تم
وعلماء وگروہ شدہ اندر بیان روح گردی سکوت	دیکھتے ہو اور جو نہیں دیکھتے روح کے بیان میں علماء
ورزیدہ انداقتہ اربالنبی صلی اللہ علیہ وسلم	کے دو گروہ ہو گئے ہیں ایک نے بوجہ متابعت آنحضرت
وقتیکہ سوال کردہ بود اور انضر بن حارث از کفار	سکوت اختیار کیا ہے کہ جب آنحضرت سے نظر اس جاد
قریش پس نازل شد ویسئلونک عن الروح	نے جو کفار قریش سے تھا سوال کیا تو یہ آیت نازل ہوئی
قل الروح من امر ربی وطائفہ کلام کردہ اند پس	کہ ای محمد لوگ تم سے روح کو پوچھتے ہیں تو کہو کہ روح میرے
جمہور متکلمین وقاضی باقلانی ونظام از معتزلہ بدن	رکے حکم سے ہے اور ایک گروہ نے کلام کیا ہی پس گروہ
رفتہ اند کہ روح جسمی نورانی است علوی حقیقت	متکلمین اور قاضی باقلانی اور نظام معتزلی کے نزدیک
حسی متحرک نافذ در جو ہر اعضا و ساری تجویرات	روح ایک جسم نورانی علوی متحرک حس کی حقیقت ہے جو ہر اعضا
ما و الورد فی الورد وقلیلہ از انہا گفتہ اند عرض و هو	میں نافذ اور ساری ہی جیسے عرق گلاب گلاب میں ساری
الحیوة التي صار البدن حیاً بوجہ حھا	ہوتا ہے اور اوک میں سے بعض کے نزدیک عرض ہی اور
واہل تحقیق برانند کہ روح جو ہر سیت قائم بنفسہ غیر	وہ حیات ہے جیسے کہ وجود سے بدن زندہ ہو جاتا ہی اور
تجزیر مجرذ از مادہ لاجسم مفارق بالبدن لہ	محققین کی نزدیک اس روح ایک جو ہر قائم بالذات غیر تجزیر مجرذ از مادہ
التجید ولا عرض قائم بالجسم بلکہ آن نہ داخل	کوئی جسم مجرذ مفارق از بدن نہیں ہی و نہ عرض قائم بالجسم ہی بلکہ وہ
بدن است و نہ خارج از ان و نہ متصل و نہ منفصل	نہ بدن میں داخل ہے نہ اوس سے خارج متصل ہی نہ منفصل نہ جسم
و نہ جسمی و نہ جسمانی نعم اور اتعلق با بدن است	نہ جسمانی البتہ اوس بدن سے تعلق ہی جو جسم کو قائم رکھتی اور زمین
تعلق تدبیر و تصرف و برین رفتہ اند حجۃ الاسلام	تصرف کے نیکی لپی ہی اور سیفہ امام حجۃ الاسلام غزالی اور امام راغبی
امام راغب و ابو زید و بوسی و بسوئے این منتہی	ابو زید و بوسی گئی ہیں اور اہل مشاہدہ کا کشف بھی ہی ختم ہوتا ہے
می شود کشف اہل مشاہدہ و کل وجہ ہو مولیہا	اور ہر ایک کی ایک سمت ہے جس کی طرف وہ متوجہ ہوتا ہے

اہل تحقیق گویند کہ روح انسانی بعد خراب شدن بدن خراب نمی شود و نہ معدوم ہو و بعد انعدام او و اختلاف است در ازلیت و ابدیت روح جمعی از صوفیہ سیر بدیت آن از لاد ابد ارفتہ اند و شریزہ از ان توقف کردہ و امام حجتہ الاسلام و شہ آقین و مشاؤون بر آنند کہ ابدیت نہ ازلی و اختلاف کردہ اند علما در ماہیت روح کہ نوعی است یا جنسی و ارسطو ابو علی بہ نوعیت آن رفتہ اند و گروہ ہزار حکماء و ابوالبرکات بغدادی و امام رازی و تکلمین بہ جنسیت و نیز عروج او و معاودت او بعد خراب شدن بدن مختلف فیہ است و روح را بعضی دو قسم گفتہ اند سراجی و زجاجی و سراجی مخلوقی است قائم بالذات و از شان اوست کہ قوی و جبہ را روشن کند ہر گاہ کہ بدان متعلق ہو پس اورا اطلاق فی نفسہ است کصواء الشمس فی جرم معکوز جاجی مخلوقی قائم بالغیر است شان آن این کہ پیدا کند افعال قلبیہ و قالیہ را و بر اسے اوست تقید کا ضواء الشمس فی دور النہار پس وحدت صفت ذاتی اوست و کثرت صفت عارضی و نفس ناطقہ ہر انسان زجاج آن سراج است و او امیر بدن است

اہل تحقیق کہتے ہیں کہ روح انسانی بعد خراب ہوجانے کے خراب نہیں ہوجاتی اور نہ اس کے معدوم ہوجانے کے بعد معدوم ہوجاتی ہے اور روح کی ازلیت و ابدیت میں اختلاف ہے ایک گروہ حضرات صوفیہ و سکی سیر بدیت ازلی و ابدی کا قائل ہے اور بعضوں نے سکوت کیا ہے امام حجتہ الاسلام اور شریزہ و مشائین کا قول ہے کہ وہ ابدی ہے نہ ازلی اور ماہیت روح میں بھی علمانی اختلاف کیا ہے کہ نوعی ہے یا جنسی ارسطو اور ابو علی نوعیت کی قائل ہوئے ہیں اور حکماء کا ایک گروہ اور ابوالبرکات بغدادی اور امام رازی گروہ تکلمین سے اسکی جنسیت کو قائل ہیں نیز ارسطو عروج اور جسم خراب ہونیکے بعد اسکی عود میں بھی اختلاف ہے اور روح کی بعضوں نے دو تین لکھی ہیں سراجی و زجاجی سراجی مخلوق قائم بالذات ہے سکی حالت یہ ہے کہ بروقت تعلق قوی اور جسم کو روشن کر دیتی ہے تو اس کے لیے اطلاق فی نفسہ ہی صحیح ہے و بعضی آفتاب کی روشنی اپنی جرم میں اور زجاجی مخلوقی قائم بالغیر ہے جس کی حالت یہ ہے کہ وہ افعال قلبیہ اور بدنیہ کو ظاہر کرتی ہے اور اس کے لیے عقیدہ ہے جیسے آفتاب کی روشنی دن میں تو وحدت اس کی صفت ذاتی ہے اور کثرت صفت عارضی اور ہر انسان کا نفس ناطقہ اس چراغ کا شیشہ ہے اور وہ بدن کی مالک ہے

دو اج خدم و حشم او اماروح حیوانی مشترک بین الانسان والحيوان پس آن حیوانی است قائم در تجویف ایسر از قلب در آن قدرے سیر بلغم است و آن مرکب روح انسانی بودہ است و بر آن قدرے از بخار ضبابی است کہ آن اجان گویند وہم در خاطر باید دانست کہ عالم ارواح اتم طور است از عالم اسرار و عالم مثال از عالم ارواح و عالم اجسام اتم طور است از عالم مثال کیف و قرب لائقین سزاوار اکثر اجالیت است از کل فالاعلیٰ اکثر اجال من الاسفل و الاسفل اکثر تفصیلا من الاعلیٰ واللہ الحمد۔	اور تمام اعضا اوس کے تابع ہیں لیکن روح حیوانی جو انسان اور حیوان دونوں میں مشترک ہے تو وہ جسمانی ہے جو خلا میں قلب کی بائیں جانب قائم ہے اوس میں تھوڑا بلغم بھی ہے اور وہ مرکب روح انسانی ہے اور اوس پر تھوڑا سا بخار ضبابی یعنی فطر مثل شبنم کے ہے جس کو جان کہتے ہیں اور یہ بھی ل سی جان لینا چاہی کہ عالم ارواح میں عالم اسرار سے اور عالم مثال میں عالم ارواح سے اور عالم اجسام میں عالم مثال سے زیادہ کثرت ہے اور کیف و جبکہ قرب لائقین کلیت سے اجال میں زائد ہے پس اعلیٰ میں اسفل سے زیادہ اجال ہے اور اسفل میں اعلیٰ سے زیادہ تفصیل ہے اور اللہ کے لیے حمد ہے۔
---	---

**قوله المرتبة الخامسة مرتبة عالم المثال وهي عبارة عن الاشياء الكونية
المرکبة اللطيفة التي لا تقبل التجزئ والتبعض والخرق والالتیام**

اقول مرتبة پنجم عالم مثال است و آن عبارت از اشیا موجودہ مرکبہ لطیفہ و تجزیہ و تبعض و خرق و التیام قبول نمی کند یعنی تعین ثانی از تعینات کیانیہ حضرت مثال است و در زبان شریعت برزخ است چه او واسطہ الیست میان اعلیٰ و اسفل یعنی عالم ارواح و عالم اشباح و این عالم روحانی است زیرا کہ جوہر نورانی بنشایہ جوہر جسمانی در قبول بعض اعراض و با جوہر مجرد عقلی در بودن	میں کتاہوں یا بخوان مرتبہ عالم مثال ہی یعنی وہ اشیاء موجودہ مرکبہ لطیفہ و تجزیہ و تبعض و خرق التیام کے قابل نہیں یعنی تعینات کو نیلہ دوسرا تعین حضرت مثال ہے جس کو شریعت میں برزخ کہتے ہیں اس لیے کہ وہ اعلیٰ و اسفل یعنی عالم ارواح و عالم اجسام میں واسطہ ہے اور یہ عالم روحانی ہے کیونکہ جوہر نورانی قبول بعض اعراض میں جوہر جسمانی کی طرح ہے اور نورانی ہونے کی حیثیت سے جوہر مجرد عقلی کے
--	---

نورانی و آن خیال متصل است یا منفصل متصل
آنکہ دیدہ شود در خواب بقوت دماغیہ از صور و اشکال
والوان و اضواء چاک گیت و کیفیت سائر اعراض
مقتسب انداز اسفل و فقدان و مواد و تجربہ آن گشت
است در اعلى و منفصل آنکہ اورا تعلقست با خواہا
و قوائے دماغیہ را در مدخلے نے و ہمین مراد است
بمثال افلاطونیہ و مثالیہ منکر آن اندو اندران تجسد
ارواح و تروح اجسامی شود و شخصیت اعمال اخلاق
و انجا ظاہر می گردد معانی بصورت متناسبہ و رویت
آنحضرت جبرئیل را در صورت دحیہ کلبی در این حضرت
انعکاس صور در مرایا است و ازین مشہد است
شخص واحد در صور کثیرہ لطیفہ و قبیہ و انیسہ و مہیبہ و
عظیمہ و حقیرہ و ظہور ہر یک و انخابہ دیگرے و از انجا
است اسلماخ بدلاء از ابدان خود با عرفا گویند کہ
کہ روح بے جسد نمی تواند بود لہذا چون از بدن اسطقت
و کالبد آخشی مفارقت جوید اورا حبسے و شمی و
ہیکلی مثالی در عالم اشباح باشد و متعلق می شود تا
قیامت و من و را تھوہ بر رخ الی یوم یبعثون
اشراق قدسی در خاطر علیل بر تواند خستہ کہ اگر
مستحق بصیر بہ دیدہ تحقیق نظر کند صور محسوسہ ہر
بقعہ از بقاع عالم شہادت بل ہر شخصہ از اشخاص

مشابہہ اور وہ خیال متصل ہی یا منفصل متصل و در جو
خواب بین دماغی قوت سی دیکھا جائے خواہ وہ صورتیں ہوں
یا تسکین یا رنگ یا روشنیان کیونکہ گیت و کیفیت اور کل
اعراض اسفل سے لیے گئے ہیں اور مادہ کا ہونا اور اسکا تجربہ
اعلى سے لیا گیا ہی اور منفصل وہ ہی جسکا تعلق خواہے ہو
دماغی تو تو نکاحا و ہمین دخل ہوا نہیں کہ مثل افلاطونیہ کہتی
ہیں اور مثالیہ اسکے منکر ہیں اور ہمین روحیں تجسد جسم
روح کی حکم بن ہو جاتے ہیں در اعمال اور اخلاق بھی شکل
ہو تی ہیں اور وہ ہمین معانی مناسبے روحیں ظاہر ہوتی ہیں
اور آنحضرت کا جبرئیل کہ دحیہ کلبی کی صورت میں دیکھا آئیسہ
میں صورت منعکس ہو سکتی طرح ہی اور ہمین سی ایک شخصیت
سے صور لطیفہ و قبیہ و انیسہ و مہیبہ و عظیمہ و حقیرہ دیکھا جاتا
ہی اور ایک پر ظاہر اور دوسرے پوشیدہ ہونا ہی اور اسی حکم
سی ابدالون کا اپنے بدنوں کو چھوڑنا ہے عرفا کہتے ہیں کہ
روح بے جسد کے نہیں رہ سکتی اسلئے جب جسم حضرت
علیہ ہو جاتی ہے تو اسکے لیے جسم اور صورت مثالی عالم
اجسام میں ہونا ہی جس سے وہ متعلق ہو جاتی ہی اور قیامت
اوس سے متعلق رہتی ہی اور انکے پس پشت بر رخ ہوں
نکاحا ٹھٹھکے جائیں ایک پاک روشنی نے دل بجا رہے
شعاع ڈالی ہی کہ اہل بصیرت کو ہر چیز جو کہیں نظر آتی ہی وہ اسکو
دوسری چیز کی شبیہ دیکھتا ہی جو دوسرے عالم کی ہوتی ہی اور ہر شخص کو

بقعہ واحدہ را شبہ و مثال صور بقعہ دیگر ندارد	ایک دوسرے شخص کا برتو رکھتا ہے کیونکہ دل حال مومن
و ظلال شخص آخر شناسد کہ الولد الحلال یشبہ	کے مشابہ ہوتا ہے بہر حال عالم مثال مابین عالم اجسام اور
بالحال بہر حال عالم مثال برزخ است میان	عالم ارواح برزخ ہی اور صورتوں پر شامل ہی جو کچھ عالم مثال
عالم اجسام و عالم ارواح و مشتمل است بر صور	میں ہی و اجسام ہی اس حیثیت سے مشابہ ہی کہ محسوس مقدار ہی ہے
ہر چیز در عالم مثال است او شبیلہ است بہ اجسام	اور ارواح ہی اس حیثیت سے کہ نورانی ہی اسی زبان شریعت
از ان حیثیت کہ محسوس مقداری است و بہ ارواح	سودق الجنتہ کہاں ہی حدیث میں ہی کہ جنت میں ایک بازاری
از ان جہت کہ نورانی است در لسان شرع از ان	جسمین مردوں اور عورتوں کی صورتوں کے سوا کسی چیز
لسوق الجنتہ تعبیر شد ان فی الجنتہ لسوقا ما فیہا	و خرید و فروخت نہیں ہوتی اور صوفیہ اس کو خیال منفصل
بیع و لا شری الا الصورة من الرجال و النساء	اور ارض حقیقت کہتے ہیں اور اسی کو خیال مطلق بھی
و صوفیہ ان را خیال نصفی مراض حقیقت گویند و	کہتے ہیں بواسطہ اس کے اطلاق اور صورت مجردات و
تعبیر ان بخیال مطلق نیز می کنند بواسطہ اطلاق و	مادیات پر شامل ہونے کے اور اشرافیہ اس کو
شمول ان بر صورت مجردات و مادیات و اشرافیان	اقلیم نامن اور مثل مطلقہ اور عالم اثبات کہتے ہیں
اقلیم نامن و مثل معارفہ و عالم اثبات خواند صاحب	اور صاحب اصطلاحات صوفیہ کہتے ہیں کہ عالم مثال
اصطلاحات صوفیہ گوید عالم المثال با اصطلاح	اصطلاح حکما میں عالم نفوس منطبق ہے جو حقیقت
الحکماء عالم النفوس المنطبعة و هو فی	خیال عالم ہے۔ عارف الہی حکیم متالہ محقق حصری
الحقیقۃ خیال العالم عارف الہی حکیم متالہ	نے فرمایا ہے کہ حکیم ارسطو نے اس عالم کے
محقق حصری فرمود و افق ارسطو افلاطون	اثبات میں حکیم افلاطون کی موافقت
فی اثبات هذا العالم الا ان ارسطو قال	کی ہے مگر فرق یہ ہے کہ ارسطو کے نزدیک
ان هذا المثل قامت بالقوی الخیالیۃ	یہ مثل بذریعہ قوت خیالی مغلی اور قوت
السفلیۃ والقوی الجسمانیۃ الفلکیۃ و	جسمانی نسلی کے قائم ہوئی ہیں اور
قال افلاطون ان هذا المثل لا ینکون	افلاطون کے نزدیک یہ مثل نہ

خارجہ ولا داخلہ و مظاہرہا ہی	نہ خارج ہوتے ہیں نہ داخل اور اس کے مظاہرہ
القوی الخیالیۃ السفلیۃ والعلویۃ فعند	یہی قوائے خیالیہ سفلیہ اور علویہ ہیں تو افلاطون
فلاطن ثلثۃ عوالم مطابقة احدها عالم	کے نزدیک تین عالم برابر ہیں جس میں پہلا عالم
الاجسام وثانیہا عالم المثال وثالثہا	اجسام ہے اور دوسرا عالم مثال اور تیسرا عالم مجردات
عالم المجردات ووافق سطوفی اصل وجو	اور اسی کی موافقت اسطون نے ان عوالم کے اصل وجود
ہذہ العوالم لکنہ خالفہ فی ان المثل	میں کی ہے لیکن انھوں نے اس قول میں کہ مثل
قائمۃ بذاتہا وقال ان المثل الخیالیۃ انما	اپنی ذات سے قائم ہیں افلاطون کی مخالفت کی
تقوم بالقوی الخیالیۃ والمثل العقلیۃ	ہے اور ان کا قول یہ ہے کہ مثل خیالیہ حقیقت
انما قامت بالمجردات فالزاع بینہما	خیالی قوتوں سے اور مثل عقلیہ مجردات سے قائم
بحسب الظاہر انما ہونی نحو وجود المثل	ہیں تو ان میں نزاع بحسب ظاہر وجود مثال نورانیہ
النورانیۃ والظلمانیۃ بعد اتفاقہما فی	و ظلمانیہ کے متعلق ہے اصل وجود عوالم ثلثہ میں
اصل وجود العوالم الثلاثۃ وحاصل کلام ان کہ	متفق ہونے کے بعد خلاصہ کلام یہ ہے کہ افلاطون صورت
افلاطن صورت ثالیہ را قائم بذوات میداند و اسطو	مثالیہ کو قائم بالذات جانتے ہیں اور اسطو قائم بالغیر
قائم بغیر باین معنی کہ صورت عقلیہ نوریہ قائم بہ مجردات	اس طرح کہ صورت عقلیہ نوریہ مجردات سے اور صورت
اندو صورت جسمیہ ظلمانیہ قائم بہ خیال و بعضیہ از	جسمیہ ظلمانیہ خیال سے قائم ہیں اور بعضیہ اکابر علما
اکابر علما چون دیدہ اند کہ عالم مثال اخیال	نے جب یہ دیکھا کہ عالم مثال کو خیال منفصل کہتے اور
متفصل نامیدہ اند و صورت ثالیہ را قائم بذات	صورت ثالیہ کو قائم بالذات جانتے ہیں تو ان دونوں
میداند بنا براین دو مقدمہ در تصحیح عالم مثال	باتوں کی وجہ سے وہ بھی تصحیح عالم مثال میں بہ تجربہ
قابل شدہ بہ مجرد خیال و عدم حلول این در مادہ	اور اسکے عدم حلول مادہ کی قائل ہوئے ہیں اور تیسری کہ در
می گویند کہ ان خیال مجرد باقیست بانفس ناطقہ	خیال مجرد نفس ناطقہ کی ساتھ بعد اسکے جسم محسوس علیحدہ
بعد از مفارقت او از بدن محسوس و غیث الحکماء	ہونیکے باقی ہوا و غیث الحکماء شہاب الدین متقول

در شرح ہیاکل النور گوید انما سمی هذا العالم	شرح ہیاکل النور میں لکھتے ہیں کہ یہ عالم مثال سے ہے
بالمثال لكونه مشتملاً على صور ما في العالم	موسوم ہوا کہ یہ اون صورتوں پر شامل ہے جو عالم
الحسّی ولكونه اول مثال صوری للمافی	حسی میں ہیں نیز بوجہ اس کے اول مثال صوری
الحضرة العلیّة الالهیّة من صولاً عیاً	ہونے کے جو حضرت علیہ السلام میں صور حقایق و اعیان
والحقائق و سمی بالخیال المنفصل لكونه	سے ہے اور خیال منفصل سے بوجہ مادی ہونے کے
مادیّاً شیبہ بالخیال المنفصل الفی و بیاہ	موسوم ہوا جو خیال منفصل سے مشابہ ہے اتنے جاننا
دانست کہ عرفاً از مشاہدات خود حنین دید داند	چاہیے کہ عارفین نے اپنے مشاہدات میں اس طرح کھیا
کہ برزخے کہ میان غیب و شہادت واقع است غیر	ہے کہ غیب اور شہادت کے درمیان الی برزخ اس
برزخے است کہ ارواح بعد از مفارقت نشأ دنیا	برزخ کے علاوہ ہے جس میں روحین جسم سے علیحدہ
در و خواہند بود در صور جمیع اعمال و اخلاق حسنہ	ہونے کے بعد رہنمائی اور کل اعمال و اچھے و برے
سیئہ کہ در نشأ دنیا کسب کردہ اند چنانچہ در	اخلاق کی صورتیں جو اس نے دنیاوی زندگی میں
آیات احادیث وارد شدہ درین جا باشد و گفتہ کہ	حاصل کی ہیں جو آیات و احادیث میں وارد ہیں
برزخی کہ روح بعد از مفارقت بان جا منتقل میشود	یہیں ہونگی اور بعضوں نے کہا جس برزخ میں روح بدن
غیر برزخی است کہ میان ارواح و اجساد است اول	سی علیحدہ ہونیکے بعد رہتی ہے وہ اس برزخ کی علاوہ ہے جو
راغیب مجالی گویند و ثانی راغیب مکانی و قال	ارواح و اجساد کی درمیان میں ہوا اول کو غیب مجالی اور
اهل الشہد فی بیان عظمتہ عالم المثال ات	دوسری کو غیب مکانی کہتے ہیں اور عالم مثال کی عظمت کے
العالم الحسّی بالنسبة الی العالم المثال	متعلق اہل شہود کا قول ہے کہ عالم حسی عالم مثال کے
کحلقة ملقاة فی بیداء لا نہایۃ لہا و در	مقابلے میں یہاں ہے جیسے بہت بڑے جہل میں کوئی
شرح حکمت الاشراق است کہ وہو عالم عظیم الفسحة	حلقة ڈال دیا جائے۔ اور شرح حکمت الاشراق میں
غیر متناہی محدود و العالم الحسّی لجمیع ما	ہے کہ وہ ایک عالم نہایت وسیع ہے جس کی انتہائیں اور
فیہا من الکواکب المربکات من المعادات	تمام اشیاء عالم حسی یعنی کواکب اور مرکبات معدنیات

و النبتات والحيوانات والانسان ويزيد عليه باشياء مثل اشباح المجرذات انتهى مولانا رومی می فرماید ۴ پیشہ آموزگان در آخرت ۴ اندر آید و خل کسب معرفت ۴ آنچنان شهرست پر بازار و کسب ۴ تو نہ پنداری کہ کسب نجاست حسب ۴ کلام مولانا ايضا دلالت صریحی مطابقی دارد بر آن کہ کسب علوم و خلق و طلب درجہ کمال در عالم شال متحقق است و کلمات حکماء پیشین ۴ عرفائے مصطفیٰ نشین نیز بر وجود این عالم ناطق اند چنانکہ منقول است از معلم اول ارسطاطالیس کہ در میراج آتولوجیا یعنی مباحث آتھی گفته کہ من وراء هذا العالم سماء و ارض و بحر و حيوان و ناس سماویون و کل من فی ذلک العالم سماوی و لیس هناك شیء ارضی و الروحانیون الذین هناك یلا یمون الانس الذی هناك لا ینفر بعضہ عن بعض و کل واحد لا یناف صاحبہ ولا یضارہ بل یستریح الیہ انتهى گویم کہ قول حکیم در آتولوجیا کل من فی ذلک العالم سماوی و لیس هناك شیء ارضی اشاره بہ لطافت این عالم است و من وراء هذا العالم سماء و ارض مؤید این اشارت است از نجباء اول	نبتات و حیوانات و انسان یہ سب مقابلہ اوسین موجود ہیں اور اوس عالم میں دیگر اشیا مثل اجساد و مجردات کے اس عالم سے زائد ہیں انتہی مولانا رومی فرماتے ہیں ۴ وہ پیشہ سیکھو جو آخرت میں کام آئے جبکہ انسان کسب معرفت کرنا ہی ترجیح حاصل ہوتی ہے اوس عالم میں بھی کسب خل ہی صیبا کہ اس عالم میں بغیر کسب کچھ نہیں ہوتا۔ اسطرح وہ بھی ایک شہر بارونی و کسب یہ نہ سمجھو کہ ہی نیا کا کسب ہاں بھی کافی ہے۔ مولانا کا کلام بھی اس امر پر صریحی لیتا کہ تا ہی کہ کسب علوم و خلق و طلب درجہ کمال عالم شال میں ثابت ہے اور حکماء سابقین اور عرفاء صاحب یقین کی بھی کلمات اس عالم کی وجود کی متعلق ناطق ہیں چنانچہ معلم اول ارسطاطالیس نے کتاب آتولوجیا یعنی مباحث آتھی کی جو تھو میر میں لکھا ہے اس عالم کی علاوہ آسمان اور زمین اور دریا اور حیوان و انسان کی ہیں اور اس عالم کی ہر چیز آسانی ہے وہاں کوئی چیز ارضی نہیں اور وہ روحانی لوگ جو وہاں ہیں ان کی دینیسی جو بیان ہیں طاہریت کرتی ہیں بعض بعض سی نفرت نہیں کرتی اور نہ اوسین نفرت کرتی یا نقصان پہنچاتی ہیں بلکہ ایک دوسر کو آرام پہنچاتے ہیں انتہی میں کہتا ہوں کہ آتولوجیا میں حکیم کا قول کہ اس عالم کی ہر چیز سادی ہے کہ فی چیز ارضی نہیں اس سے اشارہ اس عالم کی لطافت کی طرف ہے اور میں دروہذا العالم سماء و ارض سلسل اشارہ کی تائید ہوتی ہے اور میں سی اس قول کی تاویل
---	--

یا من اظہر الجلیل کہ از شکوہ اہل قدس طہارت	کہ ای دہ شخص جس کی کوٹا ہر کبیرا زبان صاحب قدس و طہارت
علیہم السلام بر تو ظہور یافت کہ ما من مؤمن الا	علیہم السلام ہی ان الفاظ میں بستی بطون سی بند عی ش بر ظہار
والہ مثال فی العرش از حقیض بطون بذروہ	ہوئی کہ کوئی مون ایسا نہیں ہے جسکے واسطی عرش میں نہ موجود
عرش ظہور آمد شیخ اکبر در فتوحات در تحقیق این	ہو شیخ اکبر فتوحات میں عالم کی تحقیق میں کہتی ہیں کہ نفس میں
عالم می ہر ایک کہ فی کل نفس خلق الله فیہا عوالم	اللہ فی عوالم پیدا کی ہیں چون رات اسکی تسبیح کرتے ہیں کمالی نہیں
یسبحون اللیل والنہار لا یفترون وخلق الله	کرتی اور اللہ فی منجلا و ان عوالم کے ایک عالم کو ہماری صوت
من جملة عوالمہا عالم علی صورہا اذا البصر	پر پیدا کیا ہی عارف جب اس عالم کو دیکھتا ہی تو اپنی آگاہی
العارف یشاہد نفسہ فیہا بعضی علما اثبات	مشاہد کرتا ہی اور بعض علما فی اس عالم کا اثبات عقلی دلیل سے
این عالم بدلیل عقلی کردہ اند چنانچہ قلم حکمای نشان	کیا ہی صبیحہ حکمای نشانیں فی اسکو لکھا ہی اور وہ دلیل سے
تحریر آن کردہ کہ والدلیل ہوان الصورة المرئیة	کہ جو صورت آئینوں میں دیکھی جاتی ہے وہ آئینوں میں موجود نہیں
فی المرایا لیست فیہا والا لما اختلفت رویتنا	رہتی اگر ایسا نہ تو ہماری رویت اختلاف وضع نظر مختلف
لوا باختلاف مواضع النظر لکن یختلف علی	نہو لیکن مختلف ہو جاتی ہے چنانچہ تجربہ مشاہد ہی کو ناکہ جو شخص
ما یشہد بہ التجربة فان من ینظر عن یمین	آئینہ کی داہنی جانب سے دیکھتا تو وہ جگہ دیکھتا جو بائیں
المرأة یراہ فی موضع غیر الموضع الذی یراہ	جانب دیکھتی والے کی جگہ کے علاوہ ہوگی اور نہ ہوا میں کوئی کردہ
الرائی من الیسار فیہ ولا فی الهواء فانه شفا	شفاف ہی کوئی چیز اور میں ظاہر نہیں ہوتی باوجود اس کے
لا یتطہر فیہ شیء مع ان اقد نری عند نظرنا	کہ ہم آئینہ دیکھنے کی وقت وہ چیز دیکھتے ہیں جو ہوا سے بھی
فی المرأة ما هو اعظم من الهواء کما لسماء ولیست	بڑی ہی جیسے آسمان اور نہ بصارت میں کیونکہ بڑی چیز کا
فی البصر لا متناع انطباع العظیم والصغیر	انطباع چھوٹی چیز میں متنوع ہی اور نہ یہ بعینہا صورت تھاری ہے
ولیست ہی صورتک بعینہا علی ان ینعکس	علاوہ اس کے شعاع آئینہ میں تھارے پھرے کی مقابل
الشعاع فی المرأة الی وجہک والی ما یرے	منعکس ہوتی ہے یا اوس چیز میں جو خلاف ہمت
فی خلاف جہتہ المرأة فان القول بالشعاع	آئینہ دیکھی جائے پس اس قول کا مقید کرنا شعل سے

باطل من وجہ کثیرہ ولیست فی عالم	یہ بہت وجہوں سے باطل ہے اور عالم عقول میں نہیں
العقول ای عالم المجرّد عن المادّة لانها	یعنی اس عالم میں جو مجرد اشیا مادہ سے ہے اس لیے کہ وہ
ذوات مقداریہ والجزّات لا تكون	ذوات مقداریہ ہیں اور جزّات اس طرح نہیں ہوتی تو
کذلک فی الضرورة تكون فی صقع اخر	سبب سے وہ دوسرے مرتبہ پر ہونگے اور وہی عالم مثال
وهو عالم المثال والخیال وکذا الصور	اور خیال ہی اور اسی طرح و صورتیں ہیں جو خواب میں دیکھی
المریئة فی المنام او تتخیل فی الیقظة بل نشاہد	جانی ہیں یا جاگتے ہیں تتخیل ہوتی ہیں بلکہ اکثر امراض میں
فی الامراض کاصحاب البرسام السرام	دکھائی دیتی ہیں جیسے سرسام اور برسام کمریضوں کو
وعند غلبة الخوف فیکون لهذه الصورة	غلبہ اور خوف کے وقت بھی۔ تو ان صورتوں کے لیے
مظاہر فصور المرایا مظہرہا المرایا وصور	بھی نظر ہر ہیں پس آئینے والی صورتوں کے مظہر آئینے
الخیال مظہرہا التخیل وکذا الحس المشترك	ہیں اور خیالی صورتوں کا مظہر تخیل ہے اور اسی طرح
او غیرہا من القوى الجسمانیة وکذا فی	حس مشترک وغیرہ قوائے جسمانی اور ایسے ہی اس عالم میں
هذا العالم کثیر من الغرائب وخوارق	بہت سی نادر اور خلاف عادت چیزیں ہیں چنانچہ بعض
العوادات کما یحکے عن بعض الاولیاء	اولیاء اسندی مروی ہے کہ وہ باوجود اپنے شہر میں مقیم
انہ مع اقامتہ ببلد نہ کان من حاضری	ہونے کے ایام حج میں مکہ معظمہ میں موجود پائے گئے یا
المسجد الحرام ایام الحج وانه ظهر من بعض	گھر کی دیواروں سے نکلے یا ایسے گھر سے ظاہر ہوئے
جدران البیت او خرج من بیت مسددة	جس کے دروازے بند تھے یا جیسے حضرت موسیٰ ابن
الابواب والکوات وکذا دراک موسیٰ ابن	عمران نے ذات باری تعالیٰ کا ادراک کیا جب
عمران الیاری تعالیٰ لما ظہر فی الطور وغیرہ	اوس کا ظہور کوہ طور پر ہوا اور علاوہ اس کے
کما ہومذکور فی التورۃ او کما ہو جبرئیل	جیسا کہ توریت میں مذکور ہے یا جیسے حضرت جبرئیل
بصورۃ دحیة الکلبی اتھی پس نجس حق	دحیہ کلبی کی صورت میں ظاہر ہوئے انتہی پس
اولی وامن واقونی در باب اثبات این عالم است	حق اور اولے اور انہیں اس عالم کے اثبات کے متعلق

یہ کہنا ہے کہ جب اس عالم کو انبیاء اور اولیاء اور
اون لوگوں نے جنھوں نے روحانیت کا مشاہدہ
کیا ہے اپنے ذوقی مشاہدات اور ذاتی مکاشفات
سے ثابت کر دیا ہے اور اصحاب مشاہدات روحانی
مطالب کے ادراک اور حقائق کے دریافت میں مرتبہ
اصحاب مشاہدات جسمانی سے زیادہ ہیں تو جس طرح
اون کی تصدیق اور ان امور میں کرتے ہو کہ جوہر مئیات علم
فلکی کے بارہ میں وہ پیش کرتے ہیں اسی طرح اون کی اسرار
اور رموز عالم غیب کے اخبار کی بھی تصدیق کرو ملکہ انکی
تصدیق زائد بہتر اور مناسبہ واللہ اعلم

آنست کہ گفتہ شود کہ چون اثبات این عالم انبیاء
اور اولیاء صاحبان رصد ارواح بمشاهدات ذوقیہ
و بہ مکاشفات عینیہ کردہ اند و اصحاب رصد
روحانی در ادراک مطالب و دریافت حقایق
بلند قدر اند از اصحاب رصد جسمانی پس چنانچہ
تصدیق مینمائی این جماعت را در انچہ بر تو عرض
می نمایم از رہایات عالم فلکی سزاوارتر است کہ
تصدیق نمائی این جماعت را نیز با انچہ خبر می دهند
از اسرار و رموز عالم غیب بلکہ ایشان بہ تصدیق اولی
و انسب اند و اللہ اعلم

قوله والمرتبة السادسة مرتبة عالم الاجسام وهي عبارة عن الاشياء المكونة للمركبة
الكتيفة التي تقبل التجزئ والتبعض

میں کہتا ہوں کہ چھٹا مرتبہ مرتبہ عالم اجسام ہی جو اشیا
مخلوقہ مرکبہ کثیفہ سی مراد ہیں اور تجزی اور تبعض قبول
کرتی ہیں اس اجمال کی تفصیل ہے کہ تعینات
کونیہ سے تیسرے تعین عالم شہادت و اجسام اور وہ
حس ہے جو اشارہ حسی کو مفید ہے بعض کے نزدیک
کچھ افراد قابل کون و فساد نہیں ہیں مثلاً عرش اور
کرسی اس لیے کہ مقعر اول اور محدب ثانی حیات کی
چھت ہے اور اوس کے بایط اوسی کے ساتھ ہمیشہ
محیط ہوں گے اور وہ دونوں اہل کشف کی نزدیک طبعی ہیں

اقول مرتبہ ششم مرتبہ عالم اجسام است آن
عبارت است از اشياء مخلوقہ مرکبہ کثیفہ کہ تجزئ و
تبعض ہر دو قبول می کنند تفصیل این اجمال آنست
کہ تعین ثالث از تعینات کیا نیہ حضرت شہادت
و اجسام است و آن جس کہ مفید اشارہ حسی است
بر سخ از ان نزد بعض قابل کون و فساد نیست
کالعرش و الکرسی زیرا کہ مقعر اول محدب ثانی
سقف جنت است بایط آن پس ہمیشہ محیط
بآن باشند و آن ہر دو طبعی اند نزد اہل کشف

اور بعضے قابل ہر دو اندک السموات السبع و ثوابت و سیار
اور ارضی و کائنات الخ کہ ایہنا عناصریات اند خواہ بسیط
باشند مثل عناصر و عدد و برق و سحاب یا مرکبہ
چون معادن و نباتات و حیوان و برہر یک فلک
مؤکلاست کہ آن روح است و اطلاع نیست
برین مگر بعض خواص را و اشرف اجسام بدن انسان
کامل است کہ از عالم صغیر است و در دنیائی است
برائی انجہ درین عالم دیدہ می شود و شرحہ لاحق
هذا الذکر اس بل گفتہ اند کہ عالم کبیر بسبب احتوائی
او بر مراتب و جویہ و امکانیہ معاد صورت و تحت
بسبب امکانت و جسد مسویست و بوجہ جویہ او
عود در روح گیر پس آدم انسان کامل چنانکہ عالم
قبل خلقت آدم جسد مسوے بود بسبب خلقت
او عالم گشتہ و این حضرت تم مظاہر است جہ انجہ
مدرک باشد بالا جمال در مراتب عالیہ حضرات
متقدّمہ این جا بالتفصیل دریافتہ میشود فافہم انصف
ایا جاتا ہے کون متقدمین جیسے ساتون آسمان اور
ثوابت و سیار اور زمین اور مخلوقات جو ما بین آسمان
اور زمین کے ہیں اور یہی عناصریات ہیں خواہ بسیط ہوں
جیسے عناصر اور عدد اور برق اور بدلی یا مرکب جیسے
معادن اور نباتات اور حیوانات اور ہر آسمان پر ایک
مؤکل ہے جو اوس کی روح ہے جس پر اطلاع بعض خواص
کو ہوتی ہے اور اجسام میں سب سے بزرگ انسان
کامل ہے جو عالم صغیر ہے جس میں اس عالم کی ہر چیز
کی مثال ہے جس کی شرح کی اس رسالہ میں ضرورت
نہیں بلکہ بعض فی کہا ہے کہ عالم کبیر بوجہ مراتب جویہ و
امکانیہ پر مشتمل ہونیکے صورتیں بسبب امکانت جسد
مسوی ہی اور بوجہ جویہ کے روح کی طرف عود کرتا ہے تو انسان
کامل جو سطح عالم قبل خلقت آدم جسد مسوے تھا اور اسکی یہ اپنے
کیوجہی عالم ہوا اور یہی مظاہر ہے کیونکہ جو کچھ مراتب عالیہ و حضرات
متقدّمین مجملہ ادراک کیا جاتا ہے وہ اس مرتبہ میں تفصیلاً
پایا جاتا ہے پس سمجھو اور انصاف کرو۔

قوله المرتبة السابعة هي مرتبة الجامعة لجميع المذكورة الجسمانية والنورية والروحانية
والوحدة والوحدانية وهو التجلي الاخيرة واللباس الاخيرة هي الانسان فهذا سبع مراتب منها مرتبة الاله
اقول مرتبة ہفتم مرتبہ است جامعہ جمیع مذکورہ جسمانیہ و
برزخیہ نوریہ و وحدت و واحدیت و این تجلی آخر است
و لباس اخیر آن انسان است پس ہمہ ہفتم مراتب شدہ

قوله المرتبة السابعة هي مرتبة الجامعة لجميع المذكورة الجسمانية والنورية والروحانية
والوحدة والوحدانية وهو التجلي الاخيرة واللباس الاخيرة هي الانسان فهذا سبع مراتب منها مرتبة الاله

من کہتا ہوں کہ ساتون مرتبہ جو تمام مراتب مذکورہ
جسمانیہ برزخیہ و نوریہ و وحدت و واحدیت کا جامع اور
تجلی آخر و لباس اخیر انسان ہی تو یہ سات مرتبہ ہوں

اقول مرتبة ہفتم مرتبہ است جامعہ جمیع مذکورہ جسمانیہ و
برزخیہ نوریہ و وحدت و واحدیت و این تجلی آخر است
و لباس اخیر آن انسان است پس ہمہ ہفتم مراتب شدہ

واولی ازان مرتبہ لاطہور است وبرزخ امری حاکم
 است در میان شئیئین و مراد ازان عالم مشہود است
 میان عالم معانی و صور و عالم ارواح و اجسام و
 عالم دنیا و آخرت و برزخ جامع حضرت واحدیت
 و تعین اول است کہ اصل برازخ است و برزخ البرازخ
 وحدت است و مراد ازان انسان انسان کامل است
 بالفعل الوجود و لباس شتیق از لبس کنایہ از صورت
 مزاجیہ انسانیہ است بہ ملا بست لبس نفس نفیسہ کہ
 بدان و نیز کنایہ است از ظہور ذات بال تعینات و
 اشارہ است بدین لبس پنجہ صاحب نظم السلوک نوشتہ
 ۛ و یطہر للعشاق فی کل مظهر و فی اللبس
 فی اشکال حسن بدیعۃ و اولیت مرتبہ اولی
 ظاہر است و از تحقیق سابق ہم واضح و لائح است
 جنہیں پہلا مرتبہ لاطہور ہے اور برزخ دو چیز زمین و آسمان
 چیز ہے جس سے وہ عالم مراد ہے جو عالم معانی و صور
 عالم ارواح و اجسام و عالم دنیا و آخرت کے در میان
 مشہود ہے اور برزخ جامع حضرت واحدیت و تعین اول
 ہے جو برزخون کی اصل ہی اور برزخ البرازخ وحدت
 ہے اور انسان سے انسان کامل بالفعل اور بالوجود
 مراد ہے اور لباس لبس سے شتیق ہی جس ہی صورت
 مزاجیہ انسانیہ کی طرف اشارہ ہی جسے اس کے نفس نفیس کا
 لباس اختیار کیا ہی اور ظہور ذات بال تعینات کی طرف
 اشارہ ہی اور اس لبس کی طرف اشارہ کر کے صاحب
 نظم السلوک نے لکھا ہے کہ عاشقون کے ایسی ہر نظر میں
 ہر لباس اور ہر عمدہ صورت میں ظاہر ہوتا ہی اور مرتبہ اولی کی
 اولیت تو ظاہر ہی ہی نیز تحقیق سابق ہی واضح اور روشن ہے

اقول والستۃ الباقیۃ منہا مراتب الظہور الکلیۃ

اقول و شش مراتب بقیہ از مراتب ہفتگانہ ظہور کلیہ اند
 کہ این ہمہ تمامہ جزئیات از وہ برصہ ظہور خرامیدہ اند
 و ظہور عبارت از مرتبہ است کہ بدان امتیاز کی از دیگر بی
 میں کتاہون اور چھ مراتب بقیہ سات مراتب ظہور کلی
 ہیں جس سے یہ تمام جزئیات ظاہر ہوئے ہیں اور ظہور
 وہ مرتبہ ہے جس سے ایک دوسرے سے امتیاز ہو جائے۔

قولہ والاخرۃ منہا الانسان ادعی ج و ظہر فیہا مراتب المذکورۃ مع انبساط یقال لہ الانسان الکامل
 اقول و مرتبہ اخیر از میں مراتب مراد ازان مرتبہ
 انسانی است آن کہ ہر گاہ کہ عروج کند انسان و
 ظاہر شود درو جمیع مراتب مذکورہ مع انبساط ہی
 میں کتاہون اور ان مراتب کے مرتبہ اخیر سے مراد
 مرتبہ انسانی ہے کہ جس وقت انسان عروج کرتا ہی اور
 اوس میں تمام مراتب مذکورہ بالتفصیل ظاہر ہو جاتی ہیں

تفصیل اور انسان کامل گویند چرا کہ صورت کاملہ
 الہی کہ ظاہر است بحسب این مظاہر ظہورش ممکن
 نیست باین حیثیت مگر در مظاہر انسان کامل جبہ
 کہ حقیقت انسان کامل است کہ یافتہ میشود در
 علم بالذات والصفات والماہیات بعلم اجمالی کہ
 درو تفصیل نیست چنانکہ این شان تعین والست
 یافتہ میشود درو علوم مفصلہ کہ درو اجمال نیست کما
 شان البقین الثانی ویافتہ میشود درو مرتبہ الروح
 و مرتبہ مثال و مرتبہ شہادت کما ہوشان
 ہذہ المراتب الثلثہ و در کونین نبودہ است اعظم مرتبہ
 شئی غیر انسان کامل کہ او خلیفہ اللہ است حقاً
 مولانا شاہ ولی اللہ محدث در الطاف القدس
 بیان خواص انسان کامل می فرماید کہ انانیت
 کبری انانیت خاص انسان کامل کو اپنا الہیاتی
 ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ زیدی کی زبان جس طرح اپنی ذات
 مقیدہ میں کہتی ہے کہ میں زید ہوں میرا کام چکھنے
 اور کھنے نیز دیکھنے اور سننے اور کرنے اور چلنے کا
 ہے تو اس کہنے سے زیدی کی زبان زید نہیں
 ہو جاتی اور زید مطلق زبان مقیدہ نہیں ہو جاتا
 ہے بلکہ زبان غلبہ اور آئہ زید ہے۔ زید کو اس
 آلے سے کلام کہتا ہے اسی طرح انسان کامل غلبہ
 آئہ حق ہو جاتا ہے اور حق بذریعہ آئہ کی کلام کرتا ہے
 تفصیل اور انسان کامل گویند چرا کہ صورت کاملہ
 الہی کہ ظاہر است بحسب این مظاہر ظہورش ممکن
 نیست باین حیثیت مگر در مظاہر انسان کامل جبہ
 کہ حقیقت انسان کامل است کہ یافتہ میشود در
 علم بالذات والصفات والماہیات بعلم اجمالی کہ
 درو تفصیل نیست چنانکہ این شان تعین والست
 یافتہ میشود درو علوم مفصلہ کہ درو اجمال نیست کما
 شان البقین الثانی ویافتہ میشود درو مرتبہ الروح
 و مرتبہ مثال و مرتبہ شہادت کما ہوشان
 ہذہ المراتب الثلثہ و در کونین نبودہ است اعظم مرتبہ
 شئی غیر انسان کامل کہ او خلیفہ اللہ است حقاً
 مولانا شاہ ولی اللہ محدث در الطاف القدس
 بیان خواص انسان کامل می فرماید کہ انانیت
 کبری انانیت خاص انسان کامل کو اپنا الہیاتی
 ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ زیدی کی زبان جس طرح اپنی ذات
 مقیدہ میں کہتی ہے کہ میں زید ہوں میرا کام چکھنے
 اور کھنے نیز دیکھنے اور سننے اور کرنے اور چلنے کا
 ہے تو اس کہنے سے زیدی کی زبان زید نہیں
 ہو جاتی اور زید مطلق زبان مقیدہ نہیں ہو جاتا
 ہے بلکہ زبان غلبہ اور آئہ زید ہے۔ زید کو اس
 آلے سے کلام کہتا ہے اسی طرح انسان کامل غلبہ
 آئہ حق ہو جاتا ہے اور حق بذریعہ آئہ کی کلام کرتا ہے
 تفصیل اور انسان کامل گویند چرا کہ صورت کاملہ
 الہی کہ ظاہر است بحسب این مظاہر ظہورش ممکن
 نیست باین حیثیت مگر در مظاہر انسان کامل جبہ
 کہ حقیقت انسان کامل است کہ یافتہ میشود در
 علم بالذات والصفات والماہیات بعلم اجمالی کہ
 درو تفصیل نیست چنانکہ این شان تعین والست
 یافتہ میشود درو علوم مفصلہ کہ درو اجمال نیست کما
 شان البقین الثانی ویافتہ میشود درو مرتبہ الروح
 و مرتبہ مثال و مرتبہ شہادت کما ہوشان
 ہذہ المراتب الثلثہ و در کونین نبودہ است اعظم مرتبہ
 شئی غیر انسان کامل کہ او خلیفہ اللہ است حقاً
 مولانا شاہ ولی اللہ محدث در الطاف القدس
 بیان خواص انسان کامل می فرماید کہ انانیت
 کبری انانیت خاص انسان کامل کو اپنا الہیاتی
 ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ زیدی کی زبان جس طرح اپنی ذات
 مقیدہ میں کہتی ہے کہ میں زید ہوں میرا کام چکھنے
 اور کھنے نیز دیکھنے اور سننے اور کرنے اور چلنے کا
 ہے تو اس کہنے سے زیدی کی زبان زید نہیں
 ہو جاتی اور زید مطلق زبان مقیدہ نہیں ہو جاتا
 ہے بلکہ زبان غلبہ اور آئہ زید ہے۔ زید کو اس
 آلے سے کلام کہتا ہے اسی طرح انسان کامل غلبہ
 آئہ حق ہو جاتا ہے اور حق بذریعہ آئہ کی کلام کرتا ہے

شتوی سے بامریان آن فقیر محترم + بایزید آمد
 کہ نک یزدان بنم + گفت سناہ حیان آن وفون
 لا الہ الا انا ہا فاعبدون + چون گذشت
 آن حال گفتندش صباح + تو چنین گفتی و بنودین
 صلح + گفت این بار اگر کم این مشغای + تنہا برن
 زند آن دم بلہ + حق منزه از تن و من با تم + چون
 چنین گویم ببا یک شتم + مست گشت باز استغفر
 رفت + آن وصیتہاں از خاطر بر رفت + عشق
 آمد عقل او آوارہ شد + صبح آمد شمع او بجارہ شد
 عقل او شخہ است چون سلطان رسید + شخہ سیارہ
 در کنجہ خزید + عقل سایہ حق بود حق آفتاب +
 سایہ را با آفتاب او چہ تاب + چون بر غلب
 شود بر آدمی + گم شود از مرد و صفت مردی + ہر چہ
 گوید آن پری گفتہ بود + دین سکر نے زان
 سرے گفتہ بود + چون پری را این دم قانون بود
 کردگار آن پری خود چون بود + آدمی رفتہ پری
 خود او شدہ + ترک بے الہام تازی گوشدہ چون
 بخود آید نازیک لغت + چون پری را ہست
 این ذات و صفت + پس خداوند پری و آدمی +
 از پری کے باشدش آخر کی + شیر گیر از خون رزہ
 شیر خور دہ تو یگوئی آن نہ کرد آن بادہ کرد + سخن

شتوی سین ہی کہ اپنی مریدوں ہی حضرت بایزید سطا ہی نے
 کہا کہ میں خدا ہوں + اور بحالت سستی صاف ادھونے
 فرمایا کہ میری سہ کوئی معبود نہیں میری عبادت کرو جب وہ حال
 فرمود گیا تو دوسری روز مریدوں نے عرض کیا کہ آپ ایسا کیا
 تھا اور یہ ٹھیک نہیں حضرت نے جواب میں فرمایا کہ اگر ابکی بار پھر
 یہ کہوں تو سیدقت سبتر تلو مار دینا کیونکہ حق حیسانیت ہی منزه ہی
 اور میں باوجود حیسانیت اگر کہوں تو قابل دین ہی ہوں پھر جب
 دوبارہ مست ہو تو وہ اپنا ارشاد بھول گئی مولانا فرماتی ہیں عشق
 کا غلبہ جب ہوتا ہی تو عقل علیحدہ ہو جاتی ہی جیسے صبح ہو جانے سے
 شتو کی روشنی بیکار ہو جاتی ہی عقل و عشق کی مثال سپاہی بادشاہ
 کی ہی جب بادشاہ آتا ہی تو سپاہی الگ کنز میں ہجاتا ہی عقل سنا
 کی طرح ہی اور حق یعنی عشق آفتاب کی طرح سایہ آفتاب کے سائے کی ٹھیکر سکتا
 ہی جب کوئی جن کی آدمی پر غالب آجاتا ہی تو اس کی آدمیت او صفا
 جاتی رہتی ہیں اور وقت جو کچھ کہتا ہی وہ جن ہی قول ہوتا ہی ہے
 جب جن کا یہ قاعدہ ہی تو خالی الجی کیا کہنا انسان اپنی حالت ہی
 گذر جاتا ہی اور پری کی حکم میں ہو جاتا اگر ترک ہوتا ہی تو عربی بونی
 لگتا ہی جب وہ حالت فرمود جاتی ہی اور ہوش میں آجاتا ہی تو ایک لفظ
 نہیں جانتا جب جن اور پری میں یہ قدرت ہی تو جو سب کا خالق
 وہ کہیں ہی عاری ہو سکتا ہے۔ اگر کوئی شراب کے نشے
 میں شیر کو کیکڑے تو ہی کہا جائیگا کہ یہ شراب کا اثر ہے
 یہ شخص کچھ نہیں کر سکتا ہی طرح شرابی جب باتیں کرنے پر

پر دزدان و نوکرن + تو گوی باده گفته است این
 سخن + باده را چون بود این شش و شور + نور حق
 را نیست این فرسنگ و زور + کہ ترا از توکل خالی
 کند + تو شوی پست آن سخن عالی کند + گر چه
 قرآن از لب پیغمبر است + ہر کہ گوید حق نہ گفتہ
 کا فر است + و از قرآن مجید ہوید است کہ از درخت
 نداء الی اناد بلك برآمد اگر از انسان کامل برآید
 چرا عجب بود + صاحب گلشن رازی فرماید
 روا باشد انا الحق از درختی + چرا بنود و از نیک نختی

اتاہے تو بھی یہی کہا جاتا ہے کہ یہ شراب کی وجہ سے ہی جب
 شراب میں اتنا زور شور ہی تو کیا نورانیت حق میں یہ زور
 شور نہیں ہو سکتا کہ مکمل تمام خیالات اور خواہشات ہی خالی
 کر کے تم ایسے پست خیال سے اعلیٰ این کہ بادیہ دیکھو
 کلام اللہ اگرچہ آنحضرت کی زبان سے ظاہر ہوا لیکن جو اسکو
 خدا کا کلام نہ کہ وہ کافر ہے اور قرآن شریف سے نہات
 ظاہر ہے کہ آوازانی اناد بلك درخت سے آئی اگر انسان کامل ہی
 آوی تو کون تعجب کی بات ہے جب گلشن راز کہتی ہیں جب درخت
 انا الحق کی آواز آنا جائز کچھ گہمی انسان ہی کیسے ناجائز ہو سکتی ہے

قوله والعروج والانبساط علی الوجه الاكمل کان فینینا صلوات اللہ علیہ وسلم ولذا کان خاتم النبیین

اقول واین عروج وانبساط بروجہ کامل بود در
 پیغمبر مصلی اللہ علیہ وسلم و بہین وجہ خاتم النبیین
 شد و عروج عبارت است از سیر مقررین و ذلك
 ان کل سالک اذا سلک علی طریق صکان
 غایۃ الحق بشرط فوۃ تعالیٰ منہ سبحانہ
 بسعادۃ فان ذلك السالک صاحب معراج
 وسلوکہ عروج وانبساط یعنون بہ السیر
 مع الجملة بار سال السجیۃ والتحاشی من
 وحشة الحشمة والمراد بالسیر مع الجملة
 السیر مع ما جبل العبد علیہ من الاخلاق
 من غیر تکلف ولا تضع فی قول و عمل و

میں کہتا ہوں کہ عروج اور انبساط ہمارے حضرت مصلی
 علیہ وسلم میں پورا تھا اسی وجہ سے آپ خاتم النبیین ہوئے
 عروج سے مراد مقررین کی سیر ہے اس لیے کہ سالک جب
 کسی طریقہ پر چلتا ہے تو اس کی انتہا میں ہی ہوتی ہے
 بشرطیکہ وہ اپنی خوش نصیبی سے حق تک پہنچ
 جائے پس یہی سالک صاحب معراج ہے اور
 اس کا سلوک عروج اور انبساط ہے جس سے سیر
 مع الجملت مراد ہے خواہشات طبعی چھوڑنی اور حشوت
 حشمت سے کیسے ہونے کی ساتھ سیر مع الجملت سے مراد
 سیر ہے جو بندے میں صفت اخلاص سے پیدا ہو
 کوئی تکلف یا بناوٹ قول و عمل میں نہ ہو۔

اذلک انما یكون بارسال السجدة ای الطبع الذی	اور یہ ترک عادات طبعی سے ہوتا ہے سمجھ کی جامع
جسمہا سجا یا وحی اطبا یع وبالطحا شی ای	سجا یہ یعنی خصال و عادات اور بذریعہ وحشت
والجنب عن وحشة الحشمة وبعی بالحشمة	حشت سے بچنے کی حشت سی حیا مراد ہے اس لیے کہ حیا
الحیاء وذلک لما یلزم المستحی من الوحشة انتھی	کرنے والے کے لیے وحشت لازمی ہے انتہی اور انبساط
وانبساط برود قسم است انبساط مع الخلق وانبساط	قسم پر ہے انبساط بخلق اور انبساط بحق انبساط بخلق کی
مع الحق انبساط مع الخلق برسه حال است اول	تین حالتیں ہیں اول خلق کو اپنے فضل پر کمان رکھنے
آنکہ مغزول نذر خلق را از روی ظن بر نفس خود بجا	کی وجہ سے مغزول نہ رکھے کیونکہ اسے اون سے علیحدہ
ایضا من الحظوظ بالاعتزال عنهم والخلوة	ہونے اور خلوت اختیار کرنے میں حظ ہوتا ہے بلکہ بذریعہ
دونهم بل توثرهم علی نفسک بالاجتماع بهم	اون کی ہمنشینی کے اون سے یکسہ ہونے کے حظ کو ترک
وترک حظک من الاعتزال عنهم دوم آنکہ شہسا	کرے دوسرے مخلوقات کو اپنے فضل میں حصہ دے
کفی خلق را در فضل خود با مواصلات برایشان انجی	اور جو چیزیں اپنی ضروریات سے زائد ہوں اون کو تقسیم کر دے
زائد از ضرورت است بعد از ان احسان بقدر امکان	پھر بقدر امکان احسان کرے تیسرے خلق کی خراب
است سوم آنکہ تحمل کند آزار از خلق صادر شود از سو	معاشرت کو برداشت کرے اور اپنے کو خلق میں اندازہ
معاشرت و نذراند خود را میان خلق موقر از اندازہ	سے زیادہ موقر کرے اور انبساط بحق یہی کہ امید اور خوف
بیشتر و انبساط مع الحق اینست کہ دوست نذر دترا	حق کے ساتھ برابر ہو خوف زائد نہ ہو یعنی جس طرح گناہوں کے
خوف از حق از رجائے تو بحق بل کما انک تخاف	عذاب کا خوف رکھے اسی طرح اس کے عموم نعمت کی امید
النفقته فلذا تر جو فضله و عیم نعمته وانظواء	رکھے اور انظواء الانبساط مع الانبساط کے معنی یہ ہیں کہ بندہ
الانبساط مع الانبساط معناه انظر الانبساط العبد	کا انبساط بساط حق میں ملا ہو اہو اس حیثیت سے کہ
فی بساط الحق بحيث لا یری لنفسه بسطا ولا قضا	اپنے میں نہ قبض دیکھے نہ بسط و جو حق کی بلا واسطہ قابض
لکون الحق تعالیٰ هو الباسط الفاضل من غیر واسطہ	اور باسط ہونے کے اسی طرح وہ اپنی صفات حق عرسلہ
بحیث یستلک وصف العبد فی وصف الرب علی سلطانہ	کی صفات میں فانی کرے انتہی۔

قوله کما ان اسماء مرتبة الالهية لا يجوز اطلاقها على مراتب الكون والخلق
كذلك لا يجوز اطلاق مراتب اسماء الكون والخلق على مرتبة الالهية

اقول یعنی وجود پر جمع مراتب موجودات ذہنی و
خارجی محمول می شود اور مراتب متفاوت است
بعضها فوق بعض و در ہر مرتبہ اور اسمی صفات
و نسب اعتبارات مخصوصہ است کہ در سائر مراتب
نیست چون مرتبہ الوہیت و ربوبیت و مرتبہ عبودیت
و خلقت پس اطلاق اسمی مراتب الوہیت مثلاً
چون اللہ و رحمن و غیرہا بر مراتب کونیہ عین کفر و محض
زندقہ باشد و ہمچنین اطلاق اسمی مخصوصہ بمراتب کونیہ
بر مراتب الہیہ غایت ضلال و نہایت خذلان باشد
میں کہتا ہوں یعنی وجود کل مراتب موجودات ذہنی و
خارجی پر محمول ہوتا ہی لیکن اس کے مراتب مختلف ہیں
بعض بعض سے زائد اور ہر مرتبہ میں اس کے اسماء و صفات
و نسب اعتبارات مخصوصہ ہیں جو کل مراتب میں نہیں
جیسے مرتبہ الوہیت و ربوبیت و مرتبہ عبودیت و خلقت
پس اسماء و مرتبہ الوہیت کا اطلاق اللہ اور رحمن وغیرہ
کی طرح مراتب کونیہ پر عین کفر اور محض زندقہ ہے
اسی طرح مراتب کونیہ کے اسماء مخصوصہ کا اطلاق تمام
الہیہ پر باعث ضلالت اور رسوائی ہے۔

قوله وان لذلك الوجود کمالین احدهما کمال خاتی وثانیہما کمال اسمائی اما کمال
الذاتی فهو عبارة عن ظهوره تعالى علم نفسه بنفسه لا اعتبار بالغير والغيرية

اقول حضرت وجود الحق را کہ ذات بحت است و
کمال اندیکے کمال ذاتی و دیگرے کمال اسمائی اما
کمال ذاتی و ان عبارت است از ظهور او تعالیٰ
بر نفس خود بر نفس خود برائی نفس خود بلا اعتبار غیر غیرت
حاصل آنکہ اور ذات خود بذات حاصل است بے
اعتبار امرے زائد کہ ان ظهور ذات مر نفس خود را در
نفس خود از بہر نفس خویش است و کمال عبارت است
از حصول ما ینبغی لما ینبغی کما ینبغی پس در کمال ذاتی
میں کہتا ہوں کہ حضرت وجود حق یعنی ذات بحت کی کمال
ہیں ایک کمال ذاتی اور دوسرے کمال اسمائی کمال ذاتی
مراد ہے حق کا ظہور اپنی ذات سے اپنی ذات پر اپنی ذات
کے لیے بلا اعتبار غیر اور غیرت کے خلاصہ یہی کہ حق کو
اپنی ذات بغیر کسی امر زائد کے اعتبار کی بالذات حاصل ہے کہ وہ ظہور
ذات مخصوص اپنی ذات کا اپنی ہی ذات میں اپنی ذات سلیبی
ہی اور کمال سے مراد اوس چیز کا حاصل ہونا ہی جو اسی کے
لیو لائق ہو اور پھر طور پر اوسکی لیاقت کہتا ہی پس کمال ذاتی

دوسرے اور دوسرے میں ایک سیر و دراجالی ہی جہین ذات
 ذات بذات اجمالاً بود و از دائرۃ الوجود خوانند
 قوس عروجی و اعلا سے و احدیت است قوس
 نزولی و ادنا سے و احدیت و قابین دائرہ یا
 برزخ کبریٰ و حقیقت محمدیہ گویند دوم سیر و درجہ فیصلی کہ
 دروی علم ذات بذات و بہ کمال ذات مفصل بود
 و آن را دائرۃ الوہیت نامند قوس عروجی و اعلا
 وی اسماء الہی و عروجی است کہ آن را ظاہر و جود خوانند
 و قوس نزولی و ادنا سے و اسماء کیانی و مکانی کہ
 آن را ظاہر علم گویند و قابین دائرہ را برزخ صغری
 و حقیقت انسانیہ خوانند و این کمال ذاتی را عالم علم
 و فیض اقدس نیز نامند و ذات بدین علم و مشاہدہ
 از وجود عالم و عالمیان مستغنی است چہ علم و شہود متا
 مراشیان را جمیع احکام و مقتضیات ہم عند اندر ہم
 فی الوحدۃ حاصل است اما این شہود شہودیت
 غیبی علمی چون شہود مفصل در مجمل و کثیر در وحید
 و تخلک مع الاغصان و توابعہا در نوادۃ واحد کمال
 اسمائی مرتبہ وجود عالم در خارج بود و موجب مطلق علم
 نوالہ بر صور علیہ درین کمال اسمائی بہ تجلی ایجاد
 متجلی و بنور انبساطی وجود ذاتی منبسط گردید و موجودات
 خارجہ را بظہور آورد اما مظاہر خارجہ مجرہ را عالم غیب

کا علم ذات کی ساتھ اجمالی ہوتا ہی اسکو دائرۃ الوجود کہتی
 ہن جود و قوس برشتل ہی ایک قوس عروجی جسکا اعلیٰ مرتبہ
 احدیت ہی اور دوسرے قوس نزولی جسکا ادنیٰ مرتبہ احدیت
 اور اس آید کہ درمیانی حصہ کو برزخ کبریٰ و حقیقت محمدیہ کہتی
 ہن دوسری سیر اور درجہ فیصلی ہی جہین ذات کا علم ذات اور
 کمال ذات کی ساتھ مفصل ہوتا ہی اسکو دائرۃ الوہیت کہتی
 ہن اور یہی دو قوس برشتل ہی ایک قوس عروجی جسکا اعلیٰ مرتبہ
 اسماء الہی عروجی ہن جنکو ظاہر و جود کہتی ہن اور دوسری قوس
 نزولی جسکا ادنیٰ مرتبہ اسماء کیانی و مکانی ہن جنکو ظاہر علم کہتی
 ہن اور اس آید کہ درمیانی حصہ کو برزخ صغریٰ و حقیقت انسانیہ
 کہتی ہن اور اس کمال ذاتی کو عالم علم اور فیض اقدس بھی کہتی ہن
 ذات پر جس علم و مشاہدہ کی وجود عالم و این عالم مستغنی ہے
 کیونکہ حق کو علم و شہودان سب کا مع کل ان کی احکامات و مقتضیات
 کی افک و وحدت میں داخل ہونیکے وقت حاصل ہی لیکن یہ شہود شہودیت
 غیبی علمی ہی جیسے مفصل کا شہود مجمل میں یا کثیر کا واحد میں یا
 درخت کا مع اپنی شاخوں وغیرہ کے ایک گھل میں اور کمال
 اسمائی مرتبہ وجود عالم فی الخارج ہی حق علم نوالہ بر صور علیہ پر
 کمال اسمائی میں تجلی ایجاد کی کے ساتھ تجلی ہوا اور نور انبساطی
 وجود ذاتی کے ساتھ ساری ہو کر موجودات خارجہ
 کو وجود اور ظہور میں لایا مظاہر خارجہ مجرہ کو عالم غیب

اضافی و عالم ملکوت و عالم امر خواتم و مظاہر خارجہ
 مادہ را عالم شہادت مطلقہ و عالم ملکات عالم خلق
 نامند و این مظاہر مجردہ و مادہ را عالم خارج و
 فیض مقدس نیز گویند و عند المحققین مراتب سفر
 الہی نامتناہی اند اما حصر اکوان از روی کلیت
 در بست و ہشت مرتبہ کردہ اند کما قیل ۵
 عقل کل نفس کل طبیعت کل ۶ بعد از ان جوہر
 ہبائی دان ۷ جسم کل شکل و عرش و کرسی پس
 نہ فلک شد با مرتبہ گردان ۸ فلک اطلس است
 اول و آخر منیش قمر بین تو عیان ۹ پس
 از ان کرہ اثیر و ہوا ۱۰ بعد از ان آب خاک سایہ ان
 شد تمام انگہ جمادات و نبات ۱۱ و ظاہر آمد از ان پیش
 حیوان ۱۲ گشت باز بحسب حکم ازل ۱۳ ملک و
 جن و عاقبت انسان ۱۴ مرتبہ جامع جملہ شد ظاہر
 اوست مقصود کل کون و مکان ۱۵ قوس عروجی
 و اعلائی این دائرہ الاکوان عالم علوی و ملکوت
 بود و قوس نزولی و ادناے دے عالم سفلی و قاب
 این دائرہ را بر رخ جامع و عالم مثال مطلق بنند
 و ظہور حق درین مظاہر خارجی کمال جلا است
 و شہود دے مرویہ درین مجالی اکوانی کمال
 استیلا اما این شہود شہود نیست عیانی و جوہر چمن

اضافی و عالم ملکوت و عالم امر کہتہ ہیں اور مظاہر خارجہ
 مادہ کو عالم شہادت مطلقہ و عالم خلق و عالم ملک کہتے
 ہیں اور انہیں مظاہر مجردہ و مادہ کو عالم خارج اور فیض
 مقدس بھی کہتے ہیں اور محققین کے نزدیک سفر الہی
 کے بے انتہا مراتب ہیں لیکن حصر اکوان بحیثیت کلیت
 اور غنوں نے اٹھائیس مرتبوں میں کیا ہے چنانچہ کہا ہے
 کہ ۵ اول عقل کل بہ نفس کل بہ طبیعت کل بہ جوہر
 ہبائی جسم کل بہ شکل بہ عرش بہ کرسی بہ جزا آسمان جوہر
 با مرتبہ متحرک ہیں جن کا اول خلک اطلس اور آخر فلک القمر ہے
 پھر کرہ اثیر و کرہ ہوا و کرہ آب و کرہ خاک ہی اس میں سب
 جمادات اور نباتات آگے گئے بعد اس کے مرتبہ حیوان ظاہر
 ہوا پھر حکم ازلی فرشتہ اور جن ظاہر ہوئے بعد اس کے
 انسان پھر مرتبہ جامع یعنی انسان کامل ہے جن میں
 کل جنیرین ظاہر ہوئیں اور جو مقصود و آفرینش عالم ہے
 قوس عروجی اور اس دائرہ الاکوان کا اعلیٰ مرتبہ
 عالم علوی و عالم ملکوت ہے اور قوس نزولی اور ادنا کا اعلیٰ
 مرتبہ عالم سفلی ہے اور اس دائرے کا درمیانی حصہ
 بر رخ جامع اور عالم مثال مطلق ہے اور حق کا ظہور
 مظاہر خارجی میں کمال جلا ہے اور اس کا شہود
 مخصوص اپنے لیے ان مجالی اکوانی میں کمال
 استیلا ہے اور یہ شہود و شہود عیانی و جوہر ہے جیسے

شہود مجمل مد مفصل و واحد در کثیر نواۃ در مخلد و
 توابع آن و آخر کل اکوان و مقصود از آفرینش
 جہان و جامع جمیع مراتب قدم وحد ثانی مخلوق
 بر صورت رحمان انسان کامل است چنانچہ
 آخر شجر مقصود از نصب شجر و جامع جمیع مراتب ثمر
 اول شجر و مخلوق بر صورت ثمر اول ثمر آخر پختہ است
 و مقصود اقصائے این نزول محمد رسول اللہ بود
 الانسان سرئی عبارت از دست و آما سفر العبد
 بر عکس سفر الحق از اسفل بہ اعلیٰ و از کثرت بوحد
 بود بچہ شہود شخص واحد در عکس مرایا و مشکثہ مختلفہ
 و شہود و تخم واحد در شجر و شہود آب در امواج و شیب
 و شہود موم در پیادہ و فرزین و مقصود اقصائے
 این عروج لا الہ الا اللہ بود و اناسر الانسان
 اشارت بہ اوست

مجل کا شہود مفصل میں اور واحد کا کثیر میں اور گھٹلی
 درخت میں اور کل اکوان کا آخر اور عالم کی پیدائش کا
 مقصود اور کل مراتب حدوث و قدم کا جامع اور صورت
 حق پر مخلوق انسان کامل ہے جیسے درخت لگانے
 کا مقصود اور پختہ پختیت مجموعی اس درخت کا پہلا پھل
 ہے اور پہلے پھل کی شکل پر آخری پختہ پھل بھی ہوتا ہے
 اسی طرح اس نزول کی انتہا سے مقصود آنحضرت صلی اللہ
 علیہ وسلم ہیں الانسان بتری اسی سے مراد ہے لیکن
 بندے کا سفر حق کے سفر کے برعکس سفر سی اعلیٰ کی طرف
 اور کثرت سے وحدت کی طرف ہوتا ہے جیسے ایک شخص
 کا شہود بیت سے مختلف کینون میں یا بیج کا شہود درخت
 میں یا بانی کا شہود موج اور جہاب میں اور موم کا شہود پیادہ
 اور فرزین میں اور انتہا سے مقصود اس عروج کا لا الہ الا اللہ
 ہی اور اناسر الانسان ہی اسی کی طرف اشارہ ہے۔

قولہ و غناء المطلق لازم لهذا الكمالات الذاتی و محی الغناء المطلق مشاہدہ تہ تعالیٰ فی نفسہ
 جمیع الشیون و الاعتبارات الالہیۃ و الکونیۃ مع احکامہا و لوازمہا و مقتضیاتہا علی
 وجہ کلی جملی لا یدراج الکل فی بطون الذات و وحدتہا کا یدراج جمیع الاعداد فی الواحد العدا
 اقول و غنائے مطلق لازم کمال ذاتی است معنی
 غناء و مطلق آن است کہ شیون و احوال اعتبارات
 لذات با حکامہا و لوازمہا بر وجہ کلی جملی کہ در حلقہ
 مراتب الہی و کیانی می نماید مزاوت اور بطون
 میں کتنا ہوں کہ غناء مطلق کمال اتی کی لیے لازم ہی اور اوکل
 یہ معنی ہیں کہ ذات کی شیون و احوال و اعتبارات مع اوکل
 احکام اور لوازم کے بطریقہ کلی جملی جو کل مراتب الہی و کیانی
 میں نظر آتے ہیں وہ سب کے سب باطن ذات میں

آن واندر ارج کل در وحدت آن چون اندراج
 جمیع اعداد و مراتب آنها در واحد و واحد در احد
 مشاہد و ثابت باشد بہ جمیع صور با و احکام
 کما ظہرت و نظر مفصلہ فی المراتب الی اللہ پس
 ذات اقدس بدین مشاہدہ مستغنی باشد از عالم
 عالمیان و از ظہور ایشان بروجہ تفصیل در مراتب
 ابداً لا بدین چہ علم حق و شہود او مرایشان را بجمیع
 احکام و مقتضیات ہم عند اندراج ہم فی الواحدیہ
 حاصل است چنانکہ می فرماید اما اندراج در جمیع
 اعداد و در واحد عددی بدین تفصیل است کہ وحدہ
 در مراتب اعداد ظہوری دارد و در ہر یک خاصیت
 و قائمہ می دہد کہ دران دیگر نیست و حقیقت ہر
 یک مغایر حقیقت دیگر است و ہمہ تفصیل مرتبہ
 واحد می کنند کہ واحد است کہ درین مراتب تکرار
 ظہور کردہ زیرا کہ انہیں دو واحد است و ثلثہ سہ
 و پنجین جمیع اعداد کہ دران ہدیت وحدانی مجتمع
 گشتہ اند و از ان نشان و ثلثہ و غیر سلم الی اعداد
 حاصل شدہ پس مادہ اعداد متکرر میگردد و صورت
 اعداد ہم و ہمہ اعداد بواحد موجود اند و وحدہ
 بواحدیت خود از لا و ابداً باقی است پس اگر دنیا
 واحد تکرار خویش اعداد امثالی است پس یک کرنا

بطریق اندراج کل در وحدت و اندراج جمیع اعداد و
 مراتب در واحد و واحد در احد مشہود اور ثابت ہون
 مع تمام احکام و صورتوں کے جیسا کہ ظاہر ہوئے ہیں اور
 ابتداء تک مراتب میں تفصیل کے ساتھ ظاہر ہونے کی ذات
 اقدس اس مشاہدہ سے عالم اور عالم والوں اور مرتب
 ابداً لا بدین ان کے ظہور تفصیلی سے مستغنی ہوگی اس
 لیے کہ جو احکام و مقتضیات مرتبہ وحدت میں ان پر
 وارد ہونے والے ہیں حق کو اپنی ذات میں ان کا علم شہود
 حاصل ہے جیسا کہ فرماتے ہیں لیکن کل اعداد کا اندراج
 واحد عددی میں اس تفصیل سے ہے کہ واحد مراتب
 میں سے ہر ایک میں نئے طریقے سے ظاہر ہوا ہر ایک
 میں ایک خاصیت اور قائمہ دیتا ہے جو دوسرے
 میں نہیں اور ہر ایک کی حقیقت دوسری کی حقیقت سے
 مختلف ہی حالانکہ سب مرتبہ واحد کی تفصیل میں اور
 واحد ہی ان مراتب میں مکرر ہو کر ظاہر ہوا ہی اس لیے کہ دو
 کا عدد ایک پر ایک زائد کرنے سے ہوا اور تین دو پر ایک زائد
 کرنے سے پہلے کل اعداد میں جو اس ہدیت وحدانی میں مجتمع
 ہوئے ہیں اور ان سے دو اور تین وغیرہ اعداد حاصل ہوئے ہیں پس
 کا مادہ مکرر ہو جاتا ہے اور اعداد کی صورت بھی اور تمام اعداد
 واحد میں موجود ہیں اور واحد اپنی واحدیت پر از لا و
 ابداً باقی ہے اور واحد کا اپنی تکرار سے اعداد کو پیدا کرنا

حق خلق رابطہ و خویش در صورت کوئیہ و تفصیل عدد
مراتب واحد اشائی است مرابطہ اعیان احکام
اسماء و صفات را و ارتباط میان واحد و عدد کہ
موجد این مفصل مرتبہ است مثالی است مراتب
میان حق و خلق را کہ حق موجد خلق است و مفصل
مرتبہ تنزلات و ظہورات حق و آنکہ میگویی کہ وہ
نصف انہیں و ثلث ثلثہ و غیرہ اشائیست نسب
لازمہ را کہ صفات حق بہمان اندیس نور حقیقی یکے
بیش نیست و آن نور خداست نامحدود و نامتناہی
و عالم تجلی نور است و تعینات حق و تمیزات وجود
مطلق خالی از ان غینہ کہ در مرتبہ علم باشند
یا در مرتبہ عین اگر در مرتبہ علم اند حقایق مہمیات
اشیاء اند و اگر در مرتبہ عین اند وجودات اشیاء
باشند پس حقایق اشیاء عبارت باشند از تعینات
وجود حق در مرتبہ علم ہر گاہ وجود تجلی کند بر خود
متلبس بشانے از شیون تجلی علمی عینی حقیقی باشد
از حقایق موجودات و چون تجلی کند متلبس بشانے
دیگر حقیقتہ دیگر باشد از حقایق پس موجودات
متکثرہ متعددہ کہ سہمی بعالم است نہ باشد مگر
تعینات نور و تنوعات ظہور حق کہ ظاہر کسب
مدارک و مشاعر از احکام و آثار ان حقایق است

یہ حق کے خلق کو صورت کوئیہ میں اپنی ظہور سی پیدا کر نیکی مثال
ہے اور تفصیل عدد کی مراتب احد کے لیے اعیان احکام
اسماء و صفات کے ظاہر کرنے کی مثال ہی اور ربط بین
واحد اور اعداد کے جو اس مرتبہ کی تفصیل کا موجد ہی ربط
خلق یا حق کی مثال ہی کہ حق موجد خلق ہی اور مرتبہ
تنزلات اور ظہورات کی تفصیل کر نیا لایہی حق ہی ہے اور
جو کہتے ہو کہ ایک دو کا نصف اور تین کا تیس حصہ ہی یہ
نسب لازم کی مثال ہی جو در حقیقت حق کے صفات ہیں
پس نور حقیقی ایک سے زائد نہیں اور وہ نور حق ہی جسکی
نہ کوئی حد ہے اور نہ انتہا اور عالم اوسی نور کی تجلی ہی اور
تعینات حق اور تمیزات وجود مطلق یا تو مرتبہ علم میں ہوں گی
یا مرتبہ عین میں اگر مرتبہ علم میں ہیں تو حقایق اور
مہمیات اشیا ہوں گے اور اگر مرتبہ عین میں ہیں تو وجودات
اشیاء ہوں گے پس حقایق اشیا، مرتبہ علم میں تعینات
وجود حق سے مراد ہوں گے جس وقت وجود اپنے اور تجلی کرے گا
تو حقایق موجودات میں سے کسی شیون تجلی علمی عینی
حقیقی کی شان میں ظاہر ہوگا اور جب تجلی ہوگا تو
کسی دوسری شان یا حقیقت سے ظاہر ہوگا۔
پس موجودات متکثرہ متعددہ جن کا نام عالم ہی ہے تعینات
نور اور اقسام ظہور حق کے اور کچھ نہیں جو بظاہر حسب
ادراک و مشوراد ان حقایق کے احکام اور آثار کے

متعدد و شگرتی نماید حقیقت وجود برہمان
 وحدت حقیقی خود است کہ منبع وحدت و کثرت
 و بساطت و ترکیب و ظهور و بطون است و نور
 وجود حق تعالی بآئینہ نور محسوس است و حقائق
 اعیان ثابۃ بمنزکہ زجا جات متنوعہ و متلونہ و
 تنوعات ظهور حق در حقائق و اعیان چون الان
 مختلفہ چنانکہ نمایندگی الوان نور بحسب الوان
 زجاج است کہ حجاب و ست و فی نفس الامر
 اورالو نیست تا اگر زجاج صاف است نور
 دروے سفید و صافی نماید و اگر کدو ملون بود
 نور ہم دروے کہ رو ملون نمایند بچنین نور وجود
 حق را با ہر یک از حقائق و اعیان ظهور ہیست
 اگر ان حقیقت و عین قریب است بہ بساطت
 و نوریت و صفا چون اعیان عقول و نفوس
 مجردہ نور وجود در ان مظهر در غایت صفا
 و بساطت نماید و اگر بعید است چون اعیان جسمانیات
 نور وجود در ان کثیف نماید با آنکہ فی نفسہ کثیف است
 و نہ لطیف پس دست منزہ از صورت و شکل و صفت
 و لون در حضرت احدیت است کہ در مظاہر شگرتہ
 بصوت مختلف ظهور کردہ بحسب اسماء و صفات بہ تجلی
 اسمائی و صفاتی و انفعالی خود را بر خود جلوه داد۔

متعدد و اکثر معلوم ہوتے ہیں اور حقیقت وجود اپنی
 اویسی وحدت حقیقی پر ہے جو منبع وحدت و کثرت و بساطت
 و ترکیب و ظهور و بطون ہے اور نور وجود حق بمنزکہ نور محسوس
 کے ہے اور حقائق اور اعیان ثابۃ بمنزکہ مختلف رنگین
 شیشوں کے اور ظهور حق کے اقسام حقائق و اعیان میں
 مختلف رنگوں کی طرح ہیں جیسے مختلف رنگ کی روشنی
 شیشوں کی اخلاص سے ہوتی ہی جو اس کا حجاب ہی اور
 حقیقت اس کا کوئی رنگ نہیں اگر شیشہ صاف ہی تو اس
 سے سفید اور صاف روشنی معلوم ہوگی اور اگر سیلا یا رنگین
 ہے تو روشنی بھی سیلی و رنگین معلوم ہوگی اسی طرح نور وجود
 حق کا بھی ہر ایک حقیقت اور عین میں ایک ظہور ہے
 اگر وہ حقیقت اور عین نورانیت و صفائی و بساطت
 سے قریب ہے جیسے ذوات عقول اور نفوس مجردہ و نور
 وجود اس مظهرین نہایت صفائی اور روشنی اور بساطت
 سے معلوم ہوگا اور اگر دور ہے جیسے جسمانیات کی ذاتیں
 تو نور وجود اس میں کثیف معلوم ہوگا اور پھر وہ بذاتہ لطیف
 ہے نہ کثیف وہ صورت اور شکل اور صفت اور رنگ
 سے منزہ ہے وہی حضرت احدیت ہے جو مظاہر کثیرہ
 میں بصورت مختلفہ موافق اسماء و صفات ظاہر ہوا ہے اور
 اویسی نے بہ تجلی اسمائی و صفاتی و انفعالی اپنے کو اپنے
 آپ پر ظاہر کیا ہے۔

قولہ انما سمیت غناء مطلقاً لانہ تعالیٰ بجدۃ المشاہدۃ مستغنی عن ظہور العالم علی وجہ التفصیل لاحاجۃ لہ فی حصول المشاہدۃ الی العالم وما فیہ لان مشاہدۃ جمیع الوجہات حاصل لہ تعالیٰ عن اندراج الكل فی بطونہ و وحدۃ و ہذہ المشاہدۃ تکون شہواً عیناً علیما کشفہ الفصل فی المجمل والکثیر فی الولحد والنخل مع الاغصان وتوابعہا فی الثقاة

اقول جزاین نیست نام کردہ شد این غناء غناء مطلق را چرا کہ او تعالیٰ باین مشاہدہ ذاتی خود مستغنی است از ظہور عالم بر وجہ تفصیل کہ او را حاجت نیست در حصول مشاہدہ بعالم و مافی العالم زیرا کہ مشاہدہ جمیع موجودات حاصل است او قلے را از اندراج کل در بطون و وحدت او تعالیٰ این مشاہدہ شہود عینی علمی است بچشم مشاہدہ مجمل در مفصل و کثرت در واحد و درخت خرامع شاخها و غیرہ را در تخم و سئلہ اندراج الكل فی الكل بدین گونه است کہ انتقال ذہنی خود حاکم است بدان کہ ہر چہ در عالم است در ان اندام ہے و انتقال ہے واقع است در نباتات و حیوانات بدیہی است مثلاً درخت سدرہ کہ در تخمش تمام درخت مندرج است و عقل ضرورت حکم می کند کہ ازین تخم چنین درخت و اغصان و اوراق و ازہار و انما ظاہر خواہد شد نہ غیر چون این تخم را بجا زندہ بچا نکند عقل حکم کردہ آن درخت منفعت و مفصل می شود و باز

مین کتابمون کہ در حقیقت یہ غناء غناء مطلق سے موسوم کی گئی کیونکہ حق تعالیٰ بوجہ اپنے اس مشاہدہ ذاتی کے عالم کے مفصل ظاہر ہونے سے مستغنی ہے یعنی حصول مشاہدہ میں عالم و اہل عالم کی کوئی حاجت نہیں کیونکہ اس کو تمام موجودات کا مشاہدہ بوجہ کل کے اس کے بطون اور وحدت میں داخل ہونے کے حاصل ہے اور یہ مشاہدہ شہود عینی علمی ہے جیسے مشاہدہ مجمل در مفصل یا کثرت در وحدت یا درخت خرامع شاخ و غیرہ در تخم و سئلہ اندراج الكل فی الكل اس طرح ہے کہ انتقال ذہنی خود اس امر کا حاکم ہے کہ جو کچھ عالم میں ہے اس میں اندماج اور انتفاع واقع ہے اور نباتات اور حیوانات میں بدیہی ہے مثلاً بیکر کا درخت جس کے تخم میں تمام درخت داخل ہے اور عقل بدیہتہ حکم کرتی ہے کہ اس تخم سے ایسا درخت مع شاخ و پتے و پھل و پھول ظاہر ہوگا نہ اس کے خلاف جب تخم کو موتے ہیں تو موافق عقل وہ درخت نکلتا اور پھیلتا ہے اور پھر

آن تفصیل درخشاں منج می گردد و هلم تجرّا
عجیب تر آن که در حالت انفصال تفصیل حقیقت
اجمالیہ سدرہ در جمیع افراد اخصان و اوراق محفوظ
است دلش این کہ ہر گاہ یک ورق سدرہ بر
درخت سدرہ دیگر پیوند کنند و آن سدرہ را از
شگفتن اخصان و اوراقش منقطع سازند از بہان
ورق نقطہ در نشو و نما می آید و می بالند آنکہ درخت
ہمان ورق مفصل می شود و ثمر خود در ہر
درخت مغزول بار نیارد و اگر ارجیا ناشائے از
درخت مغزول سر کشند و بیا لہ ثمر خود بیاورد و ثمر خود
ورق پیوند نیارد و ذلک تقدیر العزیز
العلیم ازین جا انتقال باید کرد کہ ذات بحت در
مرتبہ عقل کل منفصل است و عقل کل در مرتبہ
نفس کلیہ منج و مجمل اگرچہ ہر شئی مجموعہ کل است
لیکن قابلیت ظہور بعض دارد و بعضی نہ حقیقت
جامعہ قلبیہ انسان کامل متنازع است باینکہ بسبب
اعتدال قابلیت ظہور ہمہ بالفعل دارد لہذا از علم
بتفصیل خود علم تمام اشیاء حاصل می کنی و
فہ الحقیقت علم خود حاصل می کنی چہ ہرچہ درک
می کنی نہ آن شئی در فطرت وی حاصل است
کنانی اصل الاصول و مفتاح المعارف و این

و تفصیل اوس کے پھل میں پوشیدہ ہو جاتی ہے
جس کا مشاہدہ شاہد ہے اور سب سے دیا عجیب
یہ کہ بحالت تفصیل اوس بیر کے درخت کی حقیقت
اجمالی تمام افراد یعنی شاخون اور پتوں میں محفوظ رہتی
ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ جس وقت ایک پتہ بیر کے
درخت کا دوسرے بیر کے درخت میں ملا دین اور دوسرے
کا نشو و نما موقوف کر دین تو وہی پہلا درخت پھلے
پھولے گا بیان تک کہ وہی پتہ ایک بڑا درخت ہو کر
پھل دیگا اور درخت مغزول نہ پھلیگا اگر اتفاقاً کوئی
شاخ اوس درخت مغزول کی سرسبز ہو جا تو پھر وہی
پھلیگا اور یہ قلم نہ پھلیگا اور یہ خدائے غالب اور عالم
کی قدرت ہے میں سے سمجھا چاہیے کہ ذات بحت
مرتبہ عقل کل مفصل ہے اور عقل کل مرتبہ نفس
کلیہ میں منج اور مجمل اگرچہ ہر شئی کل کا مجموعہ ہے
لیکن ظہور کی قابلیت بعض کھتی ہیں اور بعض نہیں
اور حقیقت جامعہ قلبیہ انسان کامل اس لیے متنازع
ہے کہ وہ بسبب اعتدال سب کے ظہور کی بالفعل
قابلیت رکھتا ہے اسی واسطے اپنے علم کی تفصیل سے تمام
اشیاء کا علم حاصل کرتا ہے اور درحقیقت اپنی ذات کا
علم حاصل کرتا ہے کیونکہ جو کچھ ادراک کرتا ہے و سکا فہم
فطرۃ حاصل ہی اسی طرح ہر اہل کمال و مفتاح المعارف میں ہر آدمی

اجمال اخیر انسانی در رنگ آن ست کہ اول تخم
درخت است چون آن تخم بہ مراتب تفصیلی خود
درآمد اغصان و ادراق و ہمہ تفصیل بر روی کار
آورد تا آنکہ بہ اثمار رسید و بعد ثمریت بہ تخمیت
خود عود نمود و بصورت اولیہ خود کہ تخم بود برآمد
حالا درین تخم اول و آخر فرق نیست مگر آنکہ آخر
از اول برآمد بلکہ خود اول آخر برآمد و ازین جافرق
قدم و حدوث و وجوب و امکان و غناء و فقار
حاصل بفرمانیدہ ہوا اول والاخر و الظاہر
والباطن و ہو یکل شیء علیہ و جامی در لواحق
می فرماید کہ حقیقت ہستی بہ جمیع شیون اضافات
و نسب و اعتبارات کہ حقائق ہمہ موجودات ساندہ
در حقیقت ہر موجود ساری ست و لذا اقل
کل شیء فی کل شیء انتہی و صاحب گلشن راز
می گوید ہ اگر یک قطرہ رادل بر شگافی برون
آید از دم بحر صافی +

اجمال اخیر انسانی اس طرح ہے کہ اول درخت کا تخم ہے
جب وہ تخم اپنے مراتب تفصیلی میں یا تو شاخیں اور پتے وغیرہ
سب ظاہر ہوئے یہاں تک کہ وہ پھلون تک پہنچا اور
پھل کے بعد پھر اپنی تخمیت کی طرف لوٹ آیا اور اپنی پہلی
صورت تخمیت کے ساتھ پھر ظاہر ہوا اب اس تخم اول و آخر
میں کوئی فرق بحر اس کے نہیں کہ آخر اول سے ظاہر ہوا بلکہ خود
اول آخر میں ظاہر ہوا اس جگہ سے فرق حدوث و قدم
و وجوب و امکان و غناء و افتقار حاصل ہو سکتا ہے
وہی اول اور آخر اور ظاہر اور باطن ہے اور وہی ہر
چیز کا عالم ہے۔ مولانا جامی لواحق میں فرماتے ہیں کہ
حقیقت ہستی یعنی وجود مع کل شیون و اعتبارات و
نسب و اضافات جو تمام موجودات کے حقایق ہیں
در حقیقت ہر موجود میں ساری طاری ہے اسی لیے کہتے
ہیں کہ ہر چیز کے اندر ہر چیز ہے انتہی اور صاحب گلشن راز
فرماتے ہیں ہ اگر ایک ایک قطرہ میں تفتیش کی جائے +
تو اس میں سے سیکڑوں دریا نکل سکتے ہیں۔

قوله واما الکمال الاسماء فموضوعات عن ظهوره تعالى على نفسه وشهود ذاته في
الغيبات المخارجية اعني العالم وما فيه وهذا الشهود يكون شهودا عيانا عينيا وحسوسا
كشهود المجل في المفصل والواحد والكثير والنواة في النخلة وتوابعها

اقول وليكن كمال اسمائي عبارت است از ظهور
او تعالی بر نفس خود و شہود ذات خود در تعینات خارجہ
میں کتا ہوں اور لیکن کمال اسمائی سے مراد ظهور حق
اپنی ذات پر اور اپنی ذات کا شہود تعینات خارجہ

یعنی عالم در انچه در دست و این شود عیانی عینے
وجودی بود همچو شود مجمل در مفصل و واحد در کثیر
و تخم در خرما و توابع آن حاصل آنکہ کمال اسمائی
عبارات است از کمالے کہ آنحضرت را نظر اسماء
وصفات حاصل شود و حکما نیز بہر دو کمال اشارت
کرده آنجا کہ لغتہ اند و جب تعالی نام است و
فوق التمام و این کمال اسمائی مستوعب است مر
جمع شیون و کمالات را خواہ حسن آن شیون عقلاً
و عرفاً و شرعاً معلوم شود یا نہ و این استیعاب نزد
صوفیہ بہ کشف و وجدان ثابت است و بر قواعد
حکما نیز مہر بہن حیث قالوا واجب الوجود
لذاتہ واجب من جمیع حیثاتہ زیرا کہ با ضرورت
معلوم است کہ شئی یا متقرر بہ خود است یا متقرر
بغیر اول واجب است و ثانی ممکن پس بازا
ہر ممکن اقتضائے و کمالے واجب را ثابت باشد
کہ بآن اقتضایہ آن ممکن تقرر و تحقق یافته است
و چون واجب بالفعل باید پس مستوعب جمیع
اقتضائات و کمالات باشد پس این کمال اسمائی کہ
مستوعب جمیع شیون است مقتضائش کن است
کہ ذات بہر شان تلبیس شدہ ظاہر شود با کمال
حلا و اتجلا حاصل آید قال الجامی ۵۵ آمدن

یعنی عالم و ما فیہا میں ہے اور یہی شہود عیانی عینی
وجودی ہے جیسے مجمل کا شہود مفصل میں اور واحد کا
کثیر میں اور تخم کا خرما وغیرہ میں خلاصہ یہ کہ کمال
اسمائی وہ کمال ہے جو ذات کو اسماء و صفات کی ساتھ
حاصل ہو حکمانے بھی انھیں دونوں کمالوں کی طرف
اشارہ کیا ہے جہاں کہ کہا ہے کہ واجب تعالی نام ہے
اور تمام سے اوپر اور یہ کمال اسمائی تمام شیون اور کمالات
کو شامل ہے خواہ اون شیون کی خوبیاں عقل اور عرف
اور شرع سے معلوم ہوں یا نہ ہوں اور یہ شمول صوفیہ
کے نزدیک کشف اور وجدان سے ثابت ہے اور
اور حکما کے قواعد پر بھی واضح و ظاہر ہے چنانچہ حکما
کہتے ہیں کہ واجب الوجود لذاتہ اپنی تمام جہتوں
سے واجب ہے اس لیے کہ بدلتہ معلوم ہے کہ شئی
یا اپنی ذات سے ثابت ہے یا اپنے غیر سے اول واجب
ہے اور دوسرا ممکن تو ہر ممکن کے مقابلے میں واجب
کا ایک اقتضاء اور ایک کمال ثابت ہوگا کہ جس سے
وہ ممکن ثابت ہوا ہے اور جب وہ واجب بالفعل
ہوگا تو تمام اقتضائات اور کمالات کو بھی شامل ہوگا
پس اس کمال اسمائی کا جو تمام شیون کو شامل ہے
مقتضیہ ہے کہ ذات بہر شان سے تلبیس ہو کہ ظاہر ہو کہ
کمال جلا و اتجلا حاصل ہو جامی کا قول ہے کہ صوفیہ نہیں اگر

در صورت کمال جلاست و دیدن آن کمال استجابت	ظاہر ہونا جلا ہے اور اوس کا دیکھنا استجلا سے مراد
جلا یعنی ظہور حق بحسب الاعتبارات و جلا کمال	ظہور حق باعتبارات ہے اور جلا کمال ذاتی ہے جیسے
ذاتی است چون مفصل در محل در علم و آن غیب	مفصل محل میں مرتبہ علم میں اور وہ غیب مجرہ ہے
مجرہ است از غیرت و استجلا ای شہود او تعالیٰ بنفسہ	غیرت سے اور استجلا سے مراد حق کا اپنی ذات کو
بندہ الاعتبارات و این محل است در مفصل	ان اعتبارات کے ساتھ دیکھنا ہے اور یہ محل مفصل
فی العین والعیان متلبساً بالغیریۃ کذا	میں مرتبہ عین اور ایمان میں تلبس غیرت یہی
فہممت پس ہر گاہ ذات بحت تجلی کرد و ظہور نمود	میں نے سمجھا ہے پس جس وقت ذات بحت نے تجلی
بہ مقتضیات و شیون ذاتیہ خو پس اول تجلی و	کی اور اپنے مقتضیات اور شیون ذاتیہ میں ظہور کیا
ظہور عینی وے وجود منبسط است بر طبق تعین	تہ اول تجلی اور ظہور ذاتی اوس کا وجود منبسط ہی موافق
اول علمی وے کہ شان کلی جملی بود و این وجود	اوس کے تعین اول علمی کے جو شان کلی اجمالی تھی
منبسط صادر اول است بطریق ابداع قال الشیخ	اور یہ وجود منبسط بطریق ابداع صادر اول ہے شیخ اکبر
الا کبر فی الباب السادس من الفتوحات	نے فتوحات کے چھٹے باب میں لکھا ہے کہ حق نے جب
فلما اراد وجود العالم و بدءہ علی حد ما	عالم کے وجود کا ارادہ کیا اور اوس کو اپنے علم کے موافق
علمہ لعلہ انفع لہ عن ثلاث الارادة المقدسة	ظاہر کیا تو جو اپنے علم کے اس ارادہ مقدسہ سے متاثر
لقرب تجلی من تجلیات التزیه الحقیقة	ہو کر تجلیات تنزیہی کے قرب سے حقیقت کلیہ میں نزول
الکلیۃ افضل عنہم لحقیقۃ تسمی الہیاء بمنزلۃ	کر کے ایک علیحدہ مرتبہ میں ظاہر ہوا جس کا نام سہا رکھا گیا
طرح البناء الجص لفتح ما شاء من الاشکال	جو بنیاد استرکاری کیے ہوئے مکان کے ہے تاکہ اس مرتبہ
والصور انھی و بعد از ان تجلی و ظہور عینی وے است	میں جن شکلوں کو اور صورتوں کو چاہے ظاہر کرے انتہی
بہ تفصیل شیونات ذاتیہ خود در این وجود منبسط بر	پھر اوسکی بعد تجلی اور ظہور ذاتی ہی اپنی شیونات ذاتیہ کی تفصیل
طریق تعین ثانی علمی کہ واحدیت بود پس بر طبق	سی اس وجود منبسط میں موافق تعین ثانی علمی کے جو
حقائق درین وجود منبسط ہویات خاصہ کہ مبد	واقعیت ہے پس بحقائق اس وجود منبسط ہویات خاصہ

ترتب احکام و آثار مخفیہ خود را با شند ظاہر شدند
 پس واجب آمد کہ بر طبق الوہیت چوتھے خاصہ
 ظاہر شود پس تجلی ذات بحت در حق وسط این
 وجود منبسط و آن تجلی اعظم است کہ حکایت می کند
 وجوب و عدم و غناء ذاتی را زیرا کہ اینها ہم شیون اند
 از شیونات ذاتیہ پس وجوب است بمقتضای
 کمال اسمائی کہ این شیون با ہم در ہویت خاصہ
 از جملہ ہدایتے کہ در وجود منبسط باشند ظاہر شدند
 سوال وجوب ذاتی و غناء و قدم از صفات
 اول الاوائل اند کہ ذات بحت است پس تجلی اعظم
 جلونہ یا نہا مسقف شود و حکایت آنها کند جواب
 تجلی اعظم را با ذات بحت نسبتہ ست خاص کہ تعبیر
 ازان دشوار و بہ آن نسبت حکایت آنها می کند
 و برای نفی و تقریب ذہن گاہے گویند کہ این تجلی
 نمونہ است ذات بحت را در حق وجود منبسط و
 گاہے گویند کہ چنانکہ در انسان چیز است کہ مشار الیہ
 لفظ انا است بچنین در انسان کبیر این تجلی مشار الیہ
 انا است و بہ توسط این تجلی انا بذات بحت راجع
 می شود و گاہے گویند کہ این نسبت تجلی بذات
 بحت مثل نسبت ہویت است با حقیقت خودش
 و این الیغ تعبیرات است سوال این تعبیر بر تو

این احکام و آثار مخفیہ کہ ترتب کا مبدیہ ظاہر
 ہوے پس ضروری ہوا کہ موافق مرتبہ الوہیت کی ایک
 ہویت خاصہ اس وجود منبسط میں بسبب تجلی ذات
 بحت کے ظاہر ہوا و یہی تجلی اعظم ہے جو وجوب و
 عدم و غناء ذاتی کو بیان کرتی ہے اس لیے کہ وہ بھی
 شیونات ذاتیہ کے شیون ہیں اور بمقتضای کمال
 اسمائی یہ ضروری ہے کہ یہ شیون بھی ہویت خاصہ میں
 اور کل ہدایت سے جو وجود منبسط میں ہیں ظاہر ہوجائیں
 سوال وجوب ذاتی و غناء و قدم اول الاوائل یعنی
 ذات بحت کے صفات ہیں تجلی اعظم کیسے اور ان کے ساتھ
 مسقف ہوتی اور اس کو واضح اور ثابت کرتی ہی جواب
 تجلی اعظم کو ذات بحت سے ایک خاص نسبت ہی جس کی
 تعبیر دشوار ہے اسی نسبت سے وہ اس کو واضح اور
 ثابت کرتی ہی سمجھنے کے طور پر کبھی اس طرح کہتے ہیں کہ
 یہ تجلی ذات بحت کے لیے نمونہ ہے وسط وجود منبسط میں
 اور کبھی کہتے ہیں کہ جس طرح انسان میں ایک چیز جو کجا
 طرف لفظ انا ہی اشارہ کیا جاتا ہے اسی طرح انسان کبیر میں
 یہ تجلی انا کی مشار الیہ اس تجلی کی ذریعہ سی انا ذات بحت
 کی طرف راجع ہوتی ہی اور کبھی کہتے ہیں کہ اس تجلی کی نسبت
 بحت سی نسبت ہویت کی طرح ہی جو خدا و سکو حقیقت کی ساتھ
 اور یہ نہایت پر معنی تعبیر ہے سوال یہ تعبیر قواعد

صوفیہ است زیرا کہ ایشان یہ تجلی و تنزل قائل اند	قواعد صوفیہ کے موافق ہیں اس لیے کہ وہ تجلی اور تنزل کے
پس با کے نیست کہ همان ذات بحت در یک مرتبہ	قائل ہیں پس کوئی ہرج نہیں کہ وہی ذات بحت
تجلی کند بہ صفات فعلیہ و ہوت وجودیہ شود و در	ایک مرتبہ میں بصفات فعلیہ تجلی ہو کر ہوت وجودیہ
یک مرتبہ تنزل کند بصفات منفعلہ و ہویات تعددہ	ہو جائے اور ایک مرتبہ میں بصفات منفعلہ تنزل کر کے
ممکنہ شود اما بر قواعد حکما راست نہ آید چہ کہ او نشان	ہویات متعددہ ممکنہ ہو گا لیکن حکما کی قواعد کے مطابق
قائل یہ تجلی و تنزل نیستند و سبب ہن کردہ اند کہ ہر گاہ	درست نہیں کیونکہ وہ تجلی اور تنزل کے قائل نہیں ہیں ان کی
ہویت زائدہ بر حقیقت باشد و آن حقیقت محتاج	نزدیک جب ہوت حقیقت پر زائد ہوگی اور وہ حقیقت
باشد در وجود سوائے غیر پس کن حقیقت و ہوت	وجود میں غیر کی تخلیق ہوگی تو وہ دونوں حقیقت اور ہوت
ہر دو واجب نہ باشند قال الفارابی فی الفصوص	و جب نہوگی فارابی نے شرح مفصوص میں کہا ہے کہ ہر چیز کی
فکل ما ہویتہ غیر ما ہیبتہ فہو بیتہ من	ہوت اس کی ماہیت کی غیر ہوگی تو اس کی ہوت خدا کی
غیرہ و ینھی الی مبداء لامھیبتہ لہ مباہتہ	غیر ہوگی اور مبدیہ میں جان ماہیت نہیں ہی ہوت کی
للہوۃ النہی جواب تشبیہ در حجت الی حقیقت	مخالفت ممنوع ہی انتہی جواب تشبیہ حقیقت ہوت ہمت
است با ہوت نہ در دیگر وجوہ و مراد آن نیست کہ	اتحاد میں ہی نہ دوسری وجوہ میں اس سے مقصود نہیں
ذات بحت ہیتہ کلیہ بہرہ است لہو تحصیل می شود تجلی	کہ ذات بحت ماہیت کلیہ بہرہ ہے اور تجلی اعظم کو حاصل
اعظم تا درین تحصیل احتیاج بغیر لازم آید و اعتراض حکیم	ہوتی ہے کیونکہ اس تحصیل میں غیر کی احتیاج لازم آوے گی اور حکما
متوجہ شود بلکہ مراد آن است کہ ذات بحت بحسب	کا اعتراض موافق ہو گا بلکہ مقصود یہ ہے کہ ذات بحت اپنی کمال
کمال ذاتی کہ دارد تمام است پس بمنزلہ حقیقت	حاصلہ ذاتی سے تمام ہی پس بمنزلہ حقیقت ہی لیکن فرط
است اما از حجت فرط فعلیت و کمال تحصیل مرتبہ	فعلیت کمال کی وجہ سے دوسرے مرتبہ یعنی کمال اسمائی کا حاصل
دیگر ویرا ملحوظ می شود کہ فوق التمام است و آن کمال	کہ تا او را ملحوظ ہوتا ہے جو فوق التمام ہے پس ہوت میں ہی حقیقت
اسمائی است پس بمنزلہ ہوت باشد قال الفارابی	بمنزلہ ہوت ہوگی فارابی نے مفصوص میں کہا ہے
فی الفصوص ثم وجوہا فوق التمام ففصل	پھر اس کا وجود فوق التمام ہے پس مفصل ہوتا

ای بظہر علی التمام انتہی قال صدر الدین	یعنی پورے طور پر ظاہر ہوتا ہے انتہی اور صدر الدین شیری
الشیرازی فی شواہد الربوبیۃ ذاتہ من	نے شواہد الربوبیت میں لکھا ہے کہ اوسکی ذات کی لیے
تمام الفعلیۃ یجب ان یکون مستند جمیع	بحیث تمام فعلیت کے یہ ضروری ہے کہ تمام کمالات
الکمالات ومنبع کل الخیرات فیکون فیہذا	اوسکی طرف منسوب ہوں اور وہ کل نیکوئی کا منبع ہوتا ہے
المعنی تاما و فوق التمام انتہی کذا فی قول الفصل	اس معنی میں تام بلکہ فوق التمام ہوگی انتہی اسی طرح
بارجاع الفرع الی الاصل۔	قول الفصل بارجاع الفرع الی الاصل میں ہے۔

قوله وهذا کمال الاسماء من حیث التحقق والظہور موقوف علی وجود العالم وما فیہ لان معناه السابق لا یحصل الا بظہور العالم علی وجه التفصیل

اقول ان کمال اسمائی بہ نظر تحقق و ظہور خویش	میں کہتا ہوں اور یہ کمال اسمائی بلحاظ اپنے تحقق اور
موقوف بر وجود عالم وما فیہ العالم استحبہ کہ	ظہور کے وجود عالم وما فیہا پر موقوف ہے کیونکہ کمال
معنی کمال اسمائی کہ سابق بیان شدہ بدون ظہور	اسمائی کے جو معنی بیان ہو چکے وہ بغیر عالم کے ظہور
عالم بالتفصیل چگونہ می تواند شد و این ظہور در قسم	تفصیلی کے حاصل نہیں ہو سکتی اور یہ ظہور میری سمجھ
کاتب الحروف بدان ماند کہ تلفظ را متلفظ بر آئد	کے مطابق ہوں ہے کہ جیسے تلفظ کا ظہور ہونے والے
قوت ناظمیہ جو شخص باشد و ظاہر است کہ میان	سے جو الفاظ کو اپنی زبان پر جاری کرے اور ظاہر
کمال حق و مایان فرقی از زمین تا آسمان است	ہے کہ ہمارے اور حق کے کمال میں آسمان اور زمین
پس حضرت حق سبحانہ بوجہ ارشاد خود ان الله	کافرق ہے پس حضرت حق بوجہ اپنے ارشاد
لغنی عن العالمین بحسب کمال ذاتی از وجود عالم و	اِنَّ اللّٰهَ لَغَنٰی عَنِ الْعَالَمِیْنَ کے اپنے کمال ذاتی کے
عالمیان مستغنی است و اما تحقق و ظہور کمال اسمائی	موافق وجود عالم اور اہل عالم سے مستغنی ہے اور کمال
موقوف است بر وجود اعیان ممکنات کہ مرایا و	اسمائی کا تحقق اور ظہور اعیان ممکنات کے وجود پر
مجاہلی صفات و اعتبارات اند اگر گویند کہ حیثیت	موقوف ہے جو مجاہلی صفات اعتبارات ہیں اگر کہیں
اشکال حق بغیر لازم می آید گویم کہ مرآت نیز کہ نظر	سے حق کا اشکال بالغیر لازم آتا ہے تو میں کہوں گا کہ اینہو ظہور

و مجلی است مطلقاً غیر نیت بلکہ اوراد و ہمت است
 کیے تعین شخصی دے کہ لاحق ہوے شدہ وہاں
 ہمت غیر است و دیگرے ہمت وجودی کہ قیام ہمہ
 موجودات یاں وجود است و این عین وجود حق است
 پس اشکال غیر لازم نیاید ہکذا قال بعض
 شراح الفصوص پوشیدہ ماند کہ مرآتیت و
 منظریت موجودات و وجود حق را از حیثیت غیریت
 است نہ از حیث عینیت چہ منظریت مرایا و مظاہر
 باعتبار تعین و تقیدات است ایشان باعتبار
 تعین و تقید غیر وجود مطلق انداگر چہ حقیقت وجود
 مستداند و محققان از غیریت این سخن اہمند و غیر حقیقی
 خود عدم محض است پس جواب با صواب است کہ
 گویند ذات فی نفسہا کامل است بے اعتبار وجود
 اغیار کہ منظر مقیدات است و کمال اسمائی بجزوت
 کمال مظاہر و اسماء و شئون است نہ بحیث کمال ذات
 محض پس اشکال ذات بغیر لازم نیاید و نیز
 کاتب الحروف گوید کہ مطلق من حیث الظہور خواہاں
 مقید است از مقیدات لاعلی التخصیص و التعین
 حتی یبطل استغناء و الذاتی پس جانیہ مطلقاً
 استغناء ذاتی من حیث الذات است ہمچنین اورا
 استغناء است من حیث الظہور و من مظهر و محض

اور مجلی ہے مطلقاً غیر نیت ہی بلکہ اس کی دو ہمتیں
 ہیں ایک اس کا تعین شخصی جو اس کو لاحق ہوا ہے
 اس ہمت سے وہ غیر ہے اور دوسری ہمت وجودی ہے
 سے تمام موجودات کا قیام اس وجود سے ہے اور یہ
 عین وجود حق ہے لہذا غیر سے اشکال لازم نہیں آوے گا
 اسی طرح بعض شارحین مضمون نے کہہ ہے اور محضیہ
 کہ وجود حق کے لیے موجودات کی مرآتیت اور منظریت
 بحیثیت غیریت کے ہے نہ بحیثیت عینیت کی نہ کہ اکینہ
 اور مظاہر کی منظریت تعینات و تقیدات کے اعتبار سے
 ہے جس کی وجہ سے وہ وجود مطلق کے غیر ہیں اگرچہ حقیقت
 وجود میں متحد ہیں اور محققین اسی کو غیریت کہتے ہیں
 اور غیر حقیقی خود عدم محض ہے پس جواب با صواب
 یہی ہے کہ ذات فی نفسہ کامل ہے بغیر اعتبار وجود غیار
 کے جو منظر مقیدات ہے اور کمال اسمائی بسبب کمال
 مظاہر اور اسماء و شئون کے ہے نہ بسبب کمال ذات
 محض کے اس سے ذات کا بذریعہ غیر کے کامل ہونا لازم
 نہیں آتا نیز کاتب الحروف کہتا ہے کہ خود مطلق بوجہ اپنے
 ظہور کے مقیدات کسی کسی مقید کا خواہاں ہی نہ بطور تخصیص
 و تعین کے جس سے اس کا استغناء ذاتی باطل ہو جائے
 جس طرح مطلق کو بحیثیت ذات استغناء ذاتی حاصل
 ہی اس طرح من حیث الظہور بھی منظر خاص سے استغناء حاصل

زہور مطلق مقضیٰ مقید یا است من غیر تعین چرا کہ اگر	در زہور مطلق کسی غیر تعین مقید کا مقضیٰ ہی کیونکہ اگر
مستعین بود لکان ذلك التعین قبلہ ^{المطلوب} توجہ المطلق	مستعین ہو تو تعین قبلہ توجہ مطلق ہو جائیگا اور مستغناء
قیبطل الاستغناء الذاتی المطلق فیحتاج الیہ	ذاتی مطلقاً باطل ہو جائیگا اور وہ اس کا محتاج
و نیست چنین چہ کہ استغناء وصف ذاتی است از	ہو جائیگا اور ایسا نہیں ہی اس کی کہ استغناء وصف
عارض پس مطلق مستلزم مقید یا است بر سبیل	ذاتی ہی اور استلزام وصف عارضی پس مطلق مستلزم
بدلیت و اما مقید پس قبلہ احتیاج بشی امری ^{است}	کسی مقید کو بطریق بدلیت ہی اور مقید تو اس کا قبلہ
کہ چنان مطلق است و این اجماع بہ اصلی است و آن	احتیاج ایک امر معین ہی جو مطلق ہی اور یہ ایک اصل
این کہ مطلق بسیط حقیقی است و مقید مرکب حقیقی و	کی طرف اجماع ہی جو یہ کہ مطلق بسیط حقیقی یعنی غیر مرکب
ترکیب عنوان کثرت است و در کثرت یافتہ می شود	ہی اور مقید مرکب حقیقی اور ترکیب عنوان کثرت ہے اور
عاملہ و تشابہ وان کان بعض منها عالیاً و	کثرت ہی میں ممانعت مشابہت یا بی جانی ہی اگر چہ
بعض متوسطاً و بعض سافلاً پس سبب تشابہ و	بعض اول میں عالی ہوں اور بعض متوسط اور بعض سفل
تشاکل ہر واحد از ان نائب آخر است و ہر کثرت	پس ہر ایک کے مشابہت ہم شکل ہونے کا سبب دی
محتاج بسوے وحدت است پس قبلہ کثرت وحدت	نائب آخر ہی اور ہر کثرت وحدت کی محتاج ہی پس قبلہ کثرت
است لا ضد لھا و لا ند فالینو بشی مناجھا	وہ وحدت ہے جس کا نہ کوئی ضد ہی اور نہ مثل اور کوئی
پس ضرور است کہ وحدت قبلہ کثرت بولایا بعکس	جیز اس کی قائم مقام نہیں پس ضروری ہو کہ وحدت
بوجہ النیابة فی الکثرة التركیبة و لا نیابة	قبلہ کثرت ہونہ برعکس کثرت ترکیب میں وجہ نیابت
فی الواحد البسيط و ظاہر آما زین سرے دیگر	کی وجہ ہی اور واحد بسیط میں نیابت ہے نہیں اس ہی
کہ طور مطلق محتاج الی مقید یا اور است استغناء	ایک دو حرازہ معلوم ہوا کہ طور مطلق جو کسی مقید کا محتاج ہے
از مقید خاص فهو بیان تشبیہ فی عین التثنية	وہ مقید خاص ہو مستغنی ہی اور یہی تشبیہ در عین تثنیہ ہی
حافظی فرماید سہ سہ معشوق اگر افتاد بر عا	فرماتے ہیں سہ کہ معشوق کا سایہ اگر عاشق پر چڑ گیا تو
چہ شد با ما و محتاج بودیم او با مشتاق بود یعنی	کیا تعجب کیونکہ میں اس کا محتاج تھا اور وہ میرا مشتاق یعنی

مطلق منفک از مقید مانیت ورنہ مقید منفک	نہ مطلق مقید سے اور نہ مقید مطلق ہی علیحدہ ہی اور باوجود
از مطلق ومع ذلک مطلق درغنا ذاتی خود است	اس کے مطلق اپنی غنا ذاتی میں ہی اور مقید اپنی احتیاج
ومقید در افتقار ذاتی خویش پس مقید محتاج مطلق	ذاتی میں تو مقید مطلق کا محتاج اپنے وجود میں ہے
است در وجود مطلق محتاج بہ مقید است در	اور مطلق مقید کا محتاج طور میں ہے اور احتیاج
طور و احتیاج در وجود ضروریست کہ از طرف احد	وجود میں ضروری ہے کہ ایک طرف سے ہوتا کہ شی کا
بود تا تقدم الشيء علی نفسه لازم نیاید و اشتیاق	اپنی ذات پر مقدم ہونا لازم نہ آوے اور اشتیاق دونوں
جایز است کہ از طرفین بود کہ آن از امور زائدہ	طرف سے ہوتا ہے کیونکہ وہ وجود کے لیے ایک زائدہ
بر وجود است پس مطلق حقیقی آنکہ اور اقلیدے	بات سی ہے پس مطلق حقیقی وہ ہے جو کسی وجہ سے
نہ بود بوجه من الوجوه فلا کلیة ولا جزئية	مقید نہ ہو اس میں کلیت نہ ہو نہ جزئیت نہ نسبت نہ خصوصیت
ولا نسبة ولا خصوصية فيه ولا فعلية و	نہ فعلیت نہ قابلیت نہ عالیت نہ معلویت نہ اسم نہ رسم
لا قابلية ولا عالمية ولا معلومية ولا اسم	نہ تشبیہ نہ تنزیہ اور جمال و جلال کی بھی اس کی طرف
ولا رسم ولا تشبيه ولا تنزيه ولا يضاف	نسبت نہ کی جائے پس مقابلات اس مرتبہ میں
اليه جمال ولا جلال فالمتقابلات ساقطه	ساقط ہیں یہاں تک کہ تقید کی طرح
عن بابيه حتى صفة الاطلاق كالقيد ايضا	صفت اطلاق بھی اس مرتبہ سے
مطروحة عن جنابه	ساقط ہے۔

قوله وان ذلك الوجود ليس بحال في الموجودات ولا متحد بها لان الحلول	والاتحاد لا بد لهما من وجودين حتى يجل احدهما في الآخر ويتحد احدهما مع الآخر
اقول وبتحقيق وجود مطلق حلول نہ کردہ موجود است	مین کہتا ہوں کہ در حقیقت وجود مطلق نے نہ موجودات
و نہ متحد شد بہ موجودات زیرا کہ حلول و اتحاد را	مین حل کیا ہی اور نہ او نے متحد ہوا ہی اس لیے کہ حلول اور اتحاد
ضرور است از دو وجود تا احدے در دیگر حال	کیلئے دو وجود ہونے کی ضرورت ہے تاکہ ایک دوسری میں
بود یا کیلے با دیگرے متحد و نیز دلیل نفی اتحاد آن کہ	حالت یا ایک دوسری میں متحد ہوا نفی اتحاد کی بھی دلیل ہے کہ

اتحاد در میان دو چیز بر سه خواست اول آنکه یک	دو چیز در میان اتحاد میں طرح پر ہوتا ہے۔ اول یہ کہ
شیء بعینہ شیء آخر بود چنانچہ یکے از دیگرے منفک	ایک شیء بذاتہ دوسری شیء ہو جائے ایسا کہ ایک
نہ بود و شیء دیگر بویے منضم نہ شود این مجال مطلق	دوسری سے علیحدہ نہو اور نہ کوئی چیز اوس میں مل سکے
است در واجب باشد یا غیر آن و ثانی آن کہ	یہ مطلقاً محال ہے واجب میں ہو یا کسی اور میں دوسرے
شیء دیگر بویے منضم شود پس حاصل شود از انضمام	یہ کہ دوسری چیز اوس سے مل جائے اور ان دونوں
دو چیز حقیقت واحد بعینیتہ کہ مجموع شخص واجب	کے ملنے سے ایک حقیقت حاصل ہو جس حیثیت سی کہ
گرد این در ممکن جایز است و در واجب متمنع	مجموع شخص واحد ہو جائے یہ ممکن میں جائز ہے اور واجب
و ثالث آن کہ شیء اول شیء آخر گردد بطریق استحالہ	میں ممنوع تیسری یہ کہ شیء اول بطریق استحالہ جو ہر بار عرض
در جو ہر بار عرض دین نیز محال است در حق تعالیٰ	میں شیء آخر ہو جائے یہ بھی حق تعالیٰ میں محال ہے
و تعدس زیرا کہ اتحاد مقتضی دو وجود است و	اس لیے کہ اتحاد دو وجود کو مقتضی ہے اور میان دوسرا
استحالیست مگر وجود واحد و کہ حلول و صیورت	وجود ہے نہیں اسی طرح حلول اور صیورت بھی وجود ہے
نیز مقتضی دو وجود اند لا محالہ حلول و صیورت	کی مقتضی میں لا محالہ یہ بھی منوع ہوں گے پس معلوم
متمنع است پس معلوم شد کہ باتفاق فریقین	ہوا کہ باتفاق فریقین واجب تعالیٰ میں اتحاد بمعانی
اتحاد در میان واجب تعالیٰ بمعانی مذکور است	مذکورہ نہیں ہے اسی واسطے حضرت امیر المومنین
لہذا حضرت امیر المومنین امام المقتنین سلطان الشہداء	امام المقتنین سلطان الشہداء امام حسین شہید دشت کربلا
امام حسین شہید دشت کربلا رضی اللہ تعالیٰ عنہ	رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا کہ اگر تم اہل اللہ سے
فرمود و لستم الا اتحاد من اهل اللہ واتجہ	اتحاد کو سنو یا اہل اللہ کے صفات میں یا تو اوس سے
فی مصنفاتہم فلا تفہمہ منہ ما فہمت	یہ اتحاد نہ سمجھو جس کو ہم نے بیان کیا کیونکہ
من الاتحاد الذی قلنا فیہ انہ یحسل	ہم دو موجودوں میں ہوتا ہے۔ اول
من الموجودین اذ لیس مرادہم بالاتحاد	لوگوں کا مقصود اتحاد سے شہود وجود
الاشہود الواحد الحق الواحد المطلق	حق بحق ہے جس سے سب موجود

الذی الکل بہ موجود بالحق فیحد من	ہیں پس اتحاد اس حیثیت سے ہوا کہ ہر شے اس
حیث کون کل شئی موجود ابہ و معدنما	کی موجودیت سے موجود اور اپنی ذات میں معدوم
بنفسہ لا من حیث ان لہ وجودًا خاصًا	ہے نہ اس طرح کہ اس کا کوئی خاص وجود ہے
اتحد بہ پس معلوم شد کہ این اتحاد و حلول نیست	جس سے وہ متحد ہو پس معلوم ہوا کہ یہ اتحاد اور حلول
میان حال و محل تعالیٰ اللہ عن ذلک علوا	حال اور محل میں نہیں ہے اللہ تعالیٰ اس سے
کبیرا بلکہ ارتباط معنوی است و نسبتہ است خاصہ	بزرگ ہے بلکہ یہ ارتباط معنوی اور ایک خاصیت
و دانستہ شد کہ این اتحاد اتحاد دیگر است و این	ہے اور معلوم ہوا کہ یہ اتحاد اور ہی اتحاد ہے اور یہ
حال حال آخر چنانچہ آفتاب و ماہتاب در آب	حال اور ہی حال ہے جیسے آفتاب اور ماہتاب پانی
مرئی می شوند و حلول آنها در آب نیست بلکہ آب	میں دیکھے جاتے ہیں مگر ان کا حلول پانی میں نہیں
بجال خود است و آفتاب و ماہتاب بجال خود	ہوتا یا پانی اپنی حال پر ہوتا ہے اور آفتاب و ماہتاب
لیکن در میان آب آفتاب و ماہتاب نسبتی است	اپنے حال پر لیکن پانی اور آفتاب و ماہتاب میں ایک
کہ سبب آن ظاہری شود صورت آنها در آب	نسبت ہوتی ہے جسکی سبب انکی صورتیں پانی میں ظاہر ہوتی ہیں
قوله والوحدی واحد لا تعدد لہ اصلاً انما التعدد فی الصفا علی ما یشهد بہ ذوق العارفین و وجدان	میں کہتا ہوں وجود مطلق ایک ہے اس میں تعدد نہیں
اقول وجود مطلق واحد است کہ درو تعدد نیست	جیسا کہ خود او پر ارشاد ہوا کہ وجود نہ خاص ہے نہ
چنانکہ خود بالا ارشاد شد کہ نہ خاص است نہ عام	عام تعدد اگر ہے تو صفات میں جس کا گواد عارفین کا
تعدد اگر ہست در صفات است چنانچہ ذوق عارفان	وجدان و ذوق ہے وجود کا عدم تعدد تو ظاہر ہے
و وجدان شان گواہ است عدم تعدد آن ظاہر	اور صفات کا تعدد خود موجود ہے جتنا چاہیے کہ وحدت
و تعدد صفات خود موجود است و باید دانست کہ	کے دو اعتبار میں ایک اعتبار اس وحدت کے مکر ہونی کا جو
وحدت را دو اعتبار انداختہ تکررش کہ موجب	کثرت کا سبب ہے اور دوسرے اعتبار اسکی نہ منقسم ہو سکے کا تو
کثرت است و اعتبار منع الانقسام پس وحدت باعتبار	وحدت دوسرے اعتبار کی کثرت کی خلاف ہے اور اول کی اعتبار
امنع الانقسام ضد کثرت است و باعتبار اول یعنی	

کثرت کا جزو بلکہ اوس کا فاعل ہے اور عدم کی طرح	مگر جزو کثرت بل فاعل آن و متصف میشود وجود
وجود بھی وحدت اور کثرت دونوں سے متصف	با وحدت و کثرت چنانکہ متصف میشود عدم بذات
ہوتا ہے مگر نہ وجود عدم سے متصف ہوتا ہے اور عدم	ہر دو مگر نہ وجود متصف بعدم است و نہ عدم متصف
وجود سے اور کثرت کبھی ذاتوں میں ہوتی ہے اور	بوجود و کثرت گاہے در ذات می بود و گاہے در لوازم
کبھی لوازم میں اول عالم سے مخصوص ہے اس لیے کہ	اولی مختص بعالم است چرا کہ در ذات حق سجا نہ کرتی
ذات حق میں کسی طرح کثرت نہیں اور دوسرا عالم اور	نیست بوجہ میں الوجہ و ثانی مشترک میان عالم و
حق دونوں میں مشترک ہے اس لیے کہ جس طرح حق	حق چرا کہ او تعالیٰ را شیون و اسما و صفات و
کے شیون و اسما و صفات و افعال و آثار غیر متناہیہ	افعال و آثار غیر متناہیہ اند و همچنین عالم را نیز صفات
ہیں اسی طرح عالم کے بھی صفات اور افعال ہیں اور شہود	و افعال اند و مشہور است کہ ما من کثرۃ الا
ہے کہ کوئی کثرت ایسی نہیں جس کا احاطہ وحدت نے	وقد احاطتھا الوحۃ پس ماہیات ارکانیہ
نہ کیا ہو پس تمام ماہیات ارکانیہ وہ صورت علیہ ہیں جو	اکہانہ باشند الا صور علیہ ثابتہ در حضرت ارکان
حضرت ارکان میں ثابت اور تجلی وجود مطلق حق تعالیٰ	حاصلہ از تجلی وجود مطلق حق تعالیٰ لذاتہ بذاتہ
سے جو اوس کے علم ذاتی عین ذات میں لذاتہ بذاتہ	فی حضرة علمہ الذائق الذی ہو عین ذاتہ
حاصل ہوئے ہیں پس ماہیات و حقیقت وہ امور	پس نہ باشند ماہیات امور متکثرہ متغایرة الوجود
متکثرہ نہیں ہیں جو متغایر وجود ہیں جس سے حق تعالیٰ	در حقیقت ما لازم آید بودن او تعالیٰ محل کثرت
کا محل کثرت ہونا لازم آوے اور اسی قول کا مؤید	و مؤید این قول است آنکہ فیصری در تحقیق وحدت
ہے جو فیصری نے تحقیق وحدت و کثرت میں کہا ہے	و کثرت گوید ان الماہیات لیست الا صول
کہ ماہیات صورت علیہ ہیں جو حضرت ارکان میں	علیہ ثابتہ فی حضرة الامکان حاصلہ
ثابت اور تجلی وجود مطلق سے جو حق نے	من تجلی الوحی المطلق هو الحق تعالیٰ
بذاتہ لذاتہ اپنے علم عین ذات میں کمی ہے	لذاتہ بذاتہ فی حضرة علمہ الذی هو
حاصلہ ہیں پس امور متکثرہ و حقیقت وجود کے متغایر	عین ذاتہ فلیست امور متکثرہ متغایرة

لوجود في الحقيقة ولا يلزم ان يكون هو
 او علمه الذي هو عينه محلاً للامو المتكثرة
 المغايرة له من كل الوجوه انتهى واین جالی
 خوش گوش دار که عالم را یک آئینه فرض کن و در
 دے حق را بین بہمہ اسماء و صفات تا از اہل مشاہدہ
 باشتی پس ازان برتر آئی و ملاحظہ کن کہ تو چون
 عالم را می بینی و میدانی و ذات تو محیط است
 بہمہ و بہمہ متسم اند و دے پس ذات تو آئینہ است
 آہنہ را در اول مشاہدہ حق در غیری کردی اکنون
 در خود می کنی پس برتر آ و ملاحظہ کن کہ ممکنات
 من حیث ہی موجودند پس ایشان را از میان
 دور کن ہمہ اصول تجلیات حق من وقائم بوی پس
 ہمہ کمال و جمال حق اند کہ در حق مشاہدہ می کنی
 بعد ازان برتر آئی و خود را از میان بیرون انداز
 و مددک و مشاہدہ حق را بین فصوص الشاہد المشہود
 و هو الفناء و تمام الفقر و اذا تم الفقر هو الله -
 قولہ وان العبودیۃ والتکالیف والشدة والراحة والاقبال والالام کلھا راجعة الى تعینا

اقول عبودیت و تکلیف و شدت و راحت و
 تعب و الم ہر بہمہ راجع اند بہ تعینات چون تعین
 نہ ماند میں مجزا و یعنی حق کہ ماند فائز العابد تحقیق
 آنکہ وجوہ دیکہ است و غیر دے موجود نیست و
 میں کہتا ہوں کہ عبودیت و تکلیف اور شدت اور
 راحت اور تعب اور رنج سب تعینات کی طرف راجع ہیں
 تعین رہیگا تو حق کی سوا اور کون رہیگا پھر عابد کمال
 تحقیق یہ ہے کہ وجوہ ایک ہے جسکے سوا کوئی موجود نہیں

محال است کہ باشد از انکہ حقیقت وے تعالیٰ
وجود است و غیر وے بالکلیہ جز عدم نہ باشد پس
غیر وے موجود نتواند بود از انکہ حقیقت وجود در مثل
و مخالف و ضد نیست و غیر در این قسم منقسم است
پس غیر وے موجود نباشد و اصل موجودات ہست
و ہمہ کاینات از وی صادر اند و انہ ذات خود بہ
موجودات متعین و متکلیف شدہ است و بہ لباس
مخلوقات ظاہر کردہ و ذات و با ہمہ صفات مقید
شدہ خلق نگاشتہ است بے انقلاب حقیقت و
صفات حقیقیہ وی و او بجال خود است بے اطلاق
خود و صفات حقیقیہ وی ہم بجال و بہ کمال خود
و باطلاق خود و بہ آن اطلاق حقیقت و اطلاق
صفات خود باین تقید جلوہ نمودہ است پس ظاہر
باین تقید و بلوازمین تقید است و بہ باطن بہ ہمان
اطلاق و بہ لوازم این اطلاق است مرجع الجبرین
بلتقیان بینہما بر رخ لایبغیان بیان این معنی
است پس انچہ تقید است راجع بظاہر آمد و بہ
اطلاق راجع بہ باطن پس اوفی الحقیقت الہ است
عبد نما اما گاہ فی الحقیقت عبد نمی شود چنانچہ
حقیقت وی و صفات حقیقیہ وی منقلب نہ شدہ
از انکہ انقلاب حقیقت وی محال است و انفاک

اور نہ ہو سکتا ہے اس لیے کہ حق تعالیٰ کی حقیقت وجود
ہے اور اسکا غیر بالکلیہ معدوم تو اسکا غیر موجود ہی
نہیں ہو سکتا اور چونکہ حقیقت وجود کے کوئی مثل اور
مخالف اور ضد نہیں اور غیر ان تینوں میں منحصر ہے
پس اسکا غیر موجود ہی نہ ہو گا تمام موجودات کی اصل
و ہی ہی لو تمام عالم اسی ہی صادر اور وہ بذات خود تمام
موجودات میں متعین اور متکلیف اور مخلوقات کے لباس
میں ظاہر ہوا ہے اور اس کی ذات تمام صفات سے
مقید ہوئی اور بلا تبدیلی حقیقت و صفات حقیقیہ خلق میں
ظاہر ہوئی وہ اور اس کے صفات حقیقیہ اسکی حال اور
کمال پر اپنے اطلاق میں ہیں اور وہ اپنے اطلاق
حقیقت اور اطلاق صفات سے اس تقید میں
جلوہ گر ہو کر اس تقید اور لوازم تقید میں ظاہر
ہوا ہے اور بہ باطن اوسی اطلاق و لوازم اطلاق
پر ہے آیت مرجع الجبرین بلتقیان بینہما بر رخ
لایبغیان میں اسی کا بیان ہے تقید ظاہر
کی طرف راجع ہے اور اطلاق باطن کی طرف
پس وہ درحقیقت الہ عبد نہا ہے لیکن درحقیقت
کبھی عبد نہیں ہوتا جس طرح اس کی حقیقت
اور صفات حقیقیہ تبدیل نہیں ہوتے کیونکہ
اس کی حقیقت کی تبدیلی اور اس کے

لے جہی کہ در در یقین ہم ملتزمین است ان کی زبان ایک عاج ہے جو انکہ ملتزمین دریا ہے

صفات حقیقیہ وی از ان حقیقت نیز محال است پس
 کہ عبدنا باشد و چون عبد بہ توجہ تمام باصل خود
 و بہ باطن خویش باز گردد و نظر ازین تعلقات بردارد
 و بر باطن گذارد و این شعور بالکلیہ فانی گردد ذات
 و صفات وے کہ مقیدات اند منبسط گردد و بہ ذات
 و صفات حق متحد باشند بمحو انبساط ذاتی صفات
 حق در ان وقت این بندہ کاٹہ ہو باشد و عبد
 کہ نما گرد این است کمال ان بندہ اما گاہ ہے
 فی الحقیقت کہ نہ شود از انکہ چون تعلقات آن بندہ
 و صفات آن بندہ بالکلیہ انبساط پذیرد او بالکلیہ
 نما نہ کہ ام منبسط گردد و کہ متحد باشد با حق پس کمال
 بندہ این است کہ دردی حق جلوہ گر باشد و ان
 بندہ انبساط و اتحاد با حق پذیرد چنانچہ کاٹہ ہو گردد
 و عبد کہ نما شود این است تحقیق محققان و عقیدہ
 کردہ صوفیان و ذوق و وجدان عارفان اگر عارف
 از شعور خود بالکلیہ گم گردد و خود را ہوں ببندد و ہو
 ہو گوید معذور است و آگاہ نیست از حقیقت حال
 خود و چون ہشیار شود از حقیقت حال خود خبردار
 گردد و خود گوید کہ کمال من این است کہ من عبد
 کہ نما باشم چنانچہ حضرت سلطان العارفین باریہ
 بسطامی قدس سرہ العزیز می فرماید ان قلت
 صفات حقیقیہ کا اوس سی علیحدہ ہونا محال ہے پس اگر
 عبدنا ہو گا اور جب بندہ پوری توجہ سے اپنی اصل
 اور باطن کی طرف متوجہ ہو کر ان تعلقات پر نظر نہیں
 کرتا اور باطن پر چھوڑ دیتا ہے یہ تو شعور بالکل فانی
 ہو جاتا ہے یہاں تک کہ اوسکی ذات اور صفات جو مقید
 ہیں منبسط ہو جاتے ہیں اور حق کی ذات و صفات میں ہی
 کی ذات و صفات کے انبساط کی طرح متحد ہو جاتے ہیں
 اوس وقت یہ بندہ گویا وہی ہو کر عبد کہ نما ہو جاتا ہی اور ہی
 اوس کا کمال ہے لیکن کبھی حقیقت کہ نہیں ہوتا اس لیے
 کہ جب اوس بندہ کے تعلقات و صفات انبساط کی قبول
 کر لیتی ہیں اور وہ بالکل نہیں رہتا تو کون منبسط ہو کر کون
 حق ہی متحد ہو پس بندہ کا کمال یہ کہ اوس میں حق جلوہ
 ہو اور وہ بندہ حق کے ساتھ انبساط اور اتحاد قبول کرے
 گویا وہی ہو کے عبد کہ نما ہو جائے ہی محققین کی تحقیق اور
 حضرات صوفیہ کا عقیدہ اور عارفین کا ذوق و وجدان ہے
 اگر کوئی عارف اپنے شعور سی بالکل گم ہو جائے اور اپنے کو
 نہ ہی دیکھے اور وہی کہے تو معذور ہی از حقیقت حال سے
 بے خبر جب ہوشیار ہو کر اپنی حقیقت حال
 سے خبردار ہو گا تو خود کہے گا کہ یہ میں کمال ہے
 کہ میں کہ عبدنا ہوں جیسا کہ حضرت سلطان العارفین
 باریہ بسطامی قدس سرہ العزیز فرماتے ہیں کہ اگر میں نے

یوماً سبجانی ما اعظم شافی فانا الیوم کافر	کسی نے سبجانی ما اعظم شافی کہا تو میں کفر ہی کا فر
و عجوسی وانا اقطع زناری و اقول اشهد	اور عجوسی ہوں اور میں زنا تو دگر اشد ان لا الہ
ان لا الہ الا اللہ و اشہدان محمد عبدہ و	الا اللہ و اشہدان محمد عبدہ و رسولہ کہنا ہوں جب
رسولہ چون سلطان العارفین از حقیقت حال	سلطان العارفین اپنے حال سے خبر دار ہوئے تو
خود خبردار شدہ گفت اکنون مسلمان شدم حقیقت	فرمایا کہ اب میں مسلمان ہوا ہوں حقیقت حال یہ ہے
حال این است کہ آن حقیقت مطلق را باین بقید	کہ اوس حقیقت مطلق کو اس بقید کے ساتھ بغیر اختلاف
در یاد بے اتحاد و تباین تا مسلمان حقیقی شود علماء	اور اتحاد کے بادے تاکہ مسلمان حقیقی ہو جائے علماء
ظاہر بر بنیاد خود وسیع طوری از اطوار یگانگی بر عالم	ظاہر اپنے دلائل سے کسی قسم کی یگانگت عالم میں جائز ہی
رواندارند بلکہ کفر پر بارند زیر کہ نزد ایشان عالم	نہیں کھتی بلکہ کفر سمجھتے ہیں اس لیے کہ اون کے نزدیک
را با حق بر ہیج وجہ یگانگی نیست و صوفیہ بر بنیاد خود	عالم کو حق کے ساتھ یگانگت کی کوئی وجہ نہیں اور صوفیہ
ہمہ اطوار یگانگی بر عالم جائز دانند بل جزدے وکنے	اپنے دلائل سے تمام اقسام یگانگی کو عالم پر جائز سمجھتے ہیں
از ایمان شمارند ازان کہ نزد ایشان حق ثابت	بلکہ اوس کو جزدور کن ایمان سمجھتے ہیں اس لیے کہ
است امانہ جدا گانہ و بیگانہ از عالم و نہ متحد و یگانہ	اون کے نزدیک حق ثابت ہے مگر نہ عالم سے علیحدہ
با او زیر کہ نزد ایشان من حیث الوجود یگانگی است	اور نہ متحد اس لیے کہ اون کے نزدیک بحیثیت وجود
و من حیث المراتب یگانگی و ثبوت ایمان بہ دو	یگانگی ہے اور بحیثیت مراتب یگانگی اور ایمان کا ثبوت
رکن است یگانگی و بیگانگی و آن یگانگی و بیگانگی	دو رکن سے ہے یگانگی اور بیگانگی اور وہ دو امر سے
بد و امر است امر الحق و العبد و جمع الامرین	خالی نہیں امر حق و عبد اور ان دونوں کے جمع کو
المذکورین را ایمان تمام و کمال میدانند لان	کمال ایمان جانتے ہیں اس لیے کہ اوس میں حق اور عبد
فیہ ثبوت الحق و العبد بلا تباین و اتحاد	کا ثبوت بغیر اختلاف اور اتحاد کے ہے پس شخص
پس کسیکہ بوجدان و ذوق بے تباین و اتحاد	وجدان اور ذوق سے دونوں مرتبوں کو بغیر
ہر دو مرتبہ برابر دارد و حقیقت وجود را بجمع	اختلاف اور اتحاد کے برابر کھتی حقیقت وجود کو کل

ہیأت حقیقیہ و قیود خلقیہ کے ساتھ باہمی و سکوکل
و مکمل کمین گے اور جو شخص غلبہ وجود یا غلبہ حق میں
مرتبہ خلق کو محو کرے اس کو مغلوب الحال کمین گے اور

معذور و دارند و مرفوع القلم شمارندان اللہ لا یخلف
العشاق بما قصد عنہم و کسی کہ رویت خلق
حق را سائر آید اور اعجاب گویند کسی کہ بجز علم
وحدت یا تو ہم حفظ اُن مرتبہ را بردارد اور محمد

و زندقہ گویند کسی کہ علم و معرفت و وحدت را
جنانکہ مذکور است بدانند و بدان عقیدہ صحیحہ دارد و

مراتب بدان بود اور عالم ربانی خوانند و امید است
کہ طفیل این علم و عقیدہ و مراقبہ بدرجہ کمال رسد
درین جهان یا دران جهان و کسی کہ مراقبہ بود

و اُن علم و عقیدہ صحیحہ دارد و او ہم ازین نصیب خالی نہ بود
و ازین حفظ عاری نہ باشد و ہر کہ این علم و عقیدہ
صوفیہ را یاد دارد و تحقیق بداند از زلت صوفیان

خام و زندقیت زنا و قہ و الحاد ملاحظہ و اجابت
اباحیہ نجات یابد و بدرجہ صدیقان رسد و اللہ اعلم بالصواب

قوله وان ذلک الوجہ باعتبار مرتبۃ الاطلاق منہ عن ہذہ الاشیاء کلھا

میں گماہوں کہ وہ وجود باعتبار مرتبہ اطلاق
ان چیزوں سے منزہ ہے اور اسی وجہ سے اس کا
بایہ رفت اور اک مرتبہ حواس و قیاس سے برتر ہے اور

ہیأت حقیقیہ و جمیع قیود خلقیہ دریا بردار کا مکمل
می گویند و کسی کہ باستیلائے وجود و یا باستیلائی
حق مرتبہ خلق را محو سازد اور مغلوب الحال گویند

و معذور و دارند و مرفوع القلم شمارندان اللہ لا یخلف
العشاق بما قصد عنہم و کسی کہ رویت خلق
حق را سائر آید اور اعجاب گویند کسی کہ بجز علم
وحدت یا تو ہم حفظ اُن مرتبہ را بردارد اور محمد

و زندقہ گویند کسی کہ علم و معرفت و وحدت را
جنانکہ مذکور است بدانند و بدان عقیدہ صحیحہ دارد و

مراتب بدان بود اور عالم ربانی خوانند و امید است
کہ طفیل این علم و عقیدہ و مراقبہ بدرجہ کمال رسد
درین جهان یا دران جهان و کسی کہ مراقبہ بود

و اُن علم و عقیدہ صحیحہ دارد و او ہم ازین نصیب خالی نہ بود
و ازین حفظ عاری نہ باشد و ہر کہ این علم و عقیدہ
صوفیہ را یاد دارد و تحقیق بداند از زلت صوفیان

خام و زندقیت زنا و قہ و الحاد ملاحظہ و اجابت
اباحیہ نجات یابد و بدرجہ صدیقان رسد و اللہ اعلم بالصواب

قوله وان ذلک الوجہ باعتبار مرتبۃ الاطلاق منہ عن ہذہ الاشیاء کلھا

میں گماہوں کہ وہ وجود باعتبار مرتبہ اطلاق
ان چیزوں سے منزہ ہے اور اسی وجہ سے اس کا
بایہ رفت اور اک مرتبہ حواس و قیاس سے برتر ہے اور

ساحت عزت معرفت از تردد و افہام و تعرض او ہام
 خالی نہایت عقول را در بدایت معرفت اور مجتہد
 و تلاشی دلیل نہ و بصیرت صاحب نظران را در
 اشعہ انوار عظمت اور جز تعامی و تقاسمی سبیل نہ زیرا کہ
 ازین حیثیت اطلاقیہ دے بہ حجاب عزت مجتہد
 و بردارے کبر یا معنی ہیچ نسبت نیست میان او و
 میان ماسوا می او پس شروع از طریق معرفت او
 ازین وجہ اضاعت بضاعت وقت است چنانکہ
 گذشت و طلب ہیچ ممکن نیست و ظفر ب تحصیل او
 محال است مگر بوجہ اجمال بدانکہ در او ہیچ متعین
 شدہ است امر نیست کہ ظہور ہر تعین بدوست و او
 فی حد ذاتہ از تعین مبرا است حافظ میفرماید
 غفا شکا کس نشود دام باز چیں ب کا بنجا ہمیشہ باد
 بدست است دام را ب غفا اشارہ است بہ مرتبہ
 احدیت سوال اگر گوئی کہ تفکر در ذات محال است
 پس نہی من وجہ چیست جواب نہی من وجہ
 پیدا ذات است و فکر در ان مولوی می فرماید
 آنکہ در ذاتش تفکر در نیست و در حقیقت آن
 نظر در ذات نیست و ہست آن پیدا اور زیر بارہ
 صد ہزار ان پودہ آمد تا کہ پس ظفر ب تحصیل است
 مگر ب نوع اخلالی و تعینی ظہور ہر تعین بدوست و او

ساحت عزت معرفت سمجھ کے تردد و افہام و تعرض کے تعرض
 سے خالی نہایت عقول انتہائی گواہی را بتدائے معرفت میں
 سوائے تجر اور تلاش کے کوئی دلیل نہیں اور بصیرت
 صاحبان نظر کو اس کے انوار عظمت کی شعاعوں میں
 نمایا اور عاجز ہو جانے کے سوا کوئی راستہ نہیں کیونکہ بحیثیت
 اطلاق وہ حجاب عظمت میں مجتہد اور کبریا می
 پوشیدہ ہی اسکے اور اسوا کے درمیان میں کوئی نسبت نہیں
 پس اطلاقی حیثیت سے اسکے حصول معرفت کی ابتدا کرنا
 تصنع اوقات و زمانہ کی چیز کی طلب ہی اور حصول محال ہی
 بروجہ اجمال جانے کے تعین کے علاوہ ایک امر ہی جس سے
 ہر تعین کا ظہور ہی و روہ بذات تعین سے مبرا ہی حافظ کہتے
 ہیں کہ غفا کا کسی شکا نہیں ہو سکتا جال
 سمیٹ لینا چاہیے کیونکہ وہاں بجز ہوا کے جال کو کچھ
 حاصل نہیں غفا سے مرتبہ احدیت کی طرف اشارہ ہے
 سوال اگر یہ کہیں کہ تفکرات میں محال ہے پس
 من وجہ مانفت کیوں ہے جواب مانفت میں ہی
 ذات کے معلوم کرنے اور اس میں فکر کرنے سے ہے
 مولانا روم فرمائی ہیں جو شخص دیکھی ذات میں تفکر کرے
 تو در حقیقت اسکی ذات کی طرف نظر نہیں ہی و وہاں پندار
 اسکی کہ اس میں ہزاروں عجایب حق پاک ہیں لہذا بلا تشوہ
 کی و کا حصول نہیں ہو سکتا اور ظہور ہر تعین اسکی ذات سے ہی اور

فی حد ذاتہ از تعین معرا و از جمیع موجودات علمی	اپنی ذات میں تعین سے معرا و کل موجودات عینی
و عینی سہرا و ادراک اوسمانہ باعتبار تعینات نور	و علمی سے سہرا ہے اور اوس کی ذات کا ادراک باعتبار
تنوعات ظہور است در مراتب تنزلات و مجالی	اوس کے تعینات نور اور اقسام ظہور کے مراتب تنزلات
لکونات و این ادراک بر دو گونه است اول ادراک	اور مجالی مخلوقات میں ہے اور یہ ادراک دو قسم پر ہے
بسیط و هو عبارة عن ادراك الوجو الحق	اول ادراک بسیط اور وہ مراد ہے ادراک وجود حق سے
مع الذہول عن الادراك و ثانی مرکب و هو	بنفخت ادراک دوسرا ادراک مرکب اور وہ مراد ہے ادراک
عبارة عن ادراك الوجو الحق مع الشعور	وجود حق سے مع شعور اس ادراک کے نیز اس کے کہ مدرک
یہذا الادراك وان المدرك هو الحق و در ظہور	حق ہے اور ظہور وجود حق میں ادراک بسیط کے موافق
وجود حق بحسب ادراك بسیط خلفائے نیست زیر الکبر	کوئی خفا نہیں اس لیے کہ جس چیز کو ادراک کر دے گا لوگ
ادراک کنی اول ہستی او مدرک شود اگر چه از ادراک	اوس کی ہستی مدرک ہوگی اگرچہ اس ادراک کے ادراک
این ادراک خفائے باشد از غایت ظہور مخفی مان	سے کوئی خفا ہوا اور انتہائے ظہور سے مخفی رہے جیسا کہ
چنانکہ ادراک الوان و اشکال بواسطہ ادراک	الوان اور اشکال کا ادراک روشنی کے ادراک سے
ضیائی است کہ یا نہا محیط است با وجود این بنیہ	ہے جو اون کو محیط ہے پھر بھی دیکھنے والا اون کے ادراک
در ادراک آہنا از ادراک ضیا غافل میشود تعینیت	میں ضیا کے ادراک سے غافل ہو جاتا ہے اور ضیا کا
ضیا معلوم گردد کہ ورائے آن امرے دیگر مدرک	تعین ہونا معلوم ہو جاتا ہے کہ علاوہ اس کے کوئی دوسرا
بودہ است کہ ضیا است بچنین نور ہستی حق کہ محیط	امر مدرک ہوا ہے جو ضیا ہے اسی طرح نور ہستی حق ہے
بہ ضیا و الوان و اشکال و بہ بنیہ و بجمیع موجودات	جو ضیا اور الوان اور اشکال اور دیکھنے والے اور تمام موجودات
ذہنی و خارجی قیوم ہمہ است و ادراک شے بے	ذہنی اور خارجی کو محیط اور سب کا قیوم ہے کسی چیز کا
ادراک او محال است اگر چه از ادراک او غافل	ادراک بغیر اسکے ادراک کے محال ہی اگرچہ اسکے ادراک
باشد و آن غفلت بسبب دوام ظہور و ادراک است	سے سب غافل ہوں اور وہ غفلت بسبب دوام ظہور و ادراک
اگر ضیا و این نور غائب شود ظاہر گردد کہ در وقت	کے ہے اگر اس نور کی ضیا غائب ہو جائے تو یہ ظاہر ہو کر

ادراک موجودات امرے دیگر نیز مدرک بود دست	ادراک موجودات کے وقت کوئی اور امر بھی مدرک ہو سکتا
کہ آن نور وجود حق است وایا ادراک مرکب محل	کہ جو نور وجود حق ہے لیکن ادراک مرکب محل فکر و خفا
فکر و خفا و صواب و خطا است و حکم ایمان و کفر	و صواب و خطا کا ہے اور کفر اور ایمان کا حکم اسی پر ہے
باوست و تفاصيل معرفت میان ارباب معرفت	اور معرفت کی تفصیل ارباب معرفت کے نزدیک اس کے
بہ تفاوت مراتب اوست و اشارہ بہ آن است قول	فرق مراتب سے ہے اور حضرت صدیق اکبر کے قول سے
صدیق اکبر کہ العجب عن دیک الادراک الادراک	کہ ادراک کے ادراک سے عجب ادراک ہے اسی کی طرف
اللهم وفقنا لهذا الادراک واشغلنا بآیات	اشارہ ہے یا اللہ ہم کو اس دراک کی توفیق دے اور
عن سواک فائدہ جلیلہ پوشیدہ نہ ماند کہ چیزیکہ	اپنے غیر سے ہٹا کر اپنی طرف مشغول کر لے فائدہ جلیلیہ
شناختن آن معتذر باشد از دو سبب باشد یکی آن کہ	واضح ہو کہ جس چیز کا پہچاننا دشوار ہو تا کہ وہ دو وجہ سے
آن چیز پوشیدہ باشد و روشن نہ بود دیگر آن کہ	ایک یہ کہ وہ چیز پوشیدہ ہو ظاہر نہ ہو دوسری یہ کہ نہایت
بقایت روشن بود و چشم طاقت آن نیار و وارین	ظاہر ہو آنکھ اور اس کے دیکھنے کی تاب نہ لاسکے اسی لیے
سبب بود کہ خفاش در روز نہ بیند و شب بیند	چمکا در دن میں نہیں دیکھ سکتا رات میں دیکھتا ہے
از آنکہ چیز ہر شب ظاہر است لیکن بروز سخت	نہ اس لیے کہ رات میں چیزیں ظاہر ہوتی ہیں بلکہ اس
ظاہر است و چشم او ضعیف پس دشواری معرفت	لیے کہ دن میں زائد ظاہر ہوتی ہیں اور اس کی آنکھ
حق از روشنی اوست کہ بس ظاہر است و دلباطات	ضعیف ہوتی ہی تو معرفت حق کی دشواری اس لیے
در یافت آن نیار نہ و روشنی و ظهور حق بآن شناسی	ہے کہ وہ ظاہر ہے اور قلوب اس کی دریافت کی طاقت
کہ قیاس کنی اگر خطے نوشتہ بینی یا جامہ دوختہ	نہیں رکھتے اور روشنی و ظهور حق کی مثال یوں سمجھ سکتے
ہر چیز نزد تو روشن تراز قدرت و علم و حیات و	ہو کہ اگر کوئی لکھا ہو گا غذا یا سلا ہو الیہ دیکھ تو کوئی چیز بخار
ارادت کاتب و درزی نباشد کہ این فعل وی	نزدیک قدرت و علم و حیات ارادہ کاتب و درزی سے زیادہ واضح
این صفات را از باطن او چنان روشن گرداند کہ	نہو کہ لکھو اسکے اس فعل نے ان صفات کو اس کی باطن ہی ظاہر
علم ضروری حاصل آید اگر خدای تعالی در مہ عالم	کیا کہ جس سے علم ضروری حاصل ہوا اگر خداوند تعالی تمام عالم میں

ایک مرغ بیش نیا فریدے یا ایک نبات بیش نیا فرید
 ہر کہ دران نگرستے اور اکمال علم و قدرت و جلال و عظمت صانع
 و عظمت صانع آن ضروری شدے کہ دلالت این
 از دلالت خط بر کاتب ظاہر تر است و لیکن ہر چہ
 موجود است از آسمان و زمین و غیرہا بلکہ ہر چہ
 آفریدہ است در وہم و خیال آید ہمہ یک صفت است
 کہ گواہی میدہند بر جلال صانع و از بسیاری دلیل
 و روشنی پوشیدہ شدہ است چہ کہ اگر بعضی فعل و
 بودے و بعضی نہ انگاہ ظاہر بودے چون ہمہ یک
 صفت شد پوشیدہ شد و مثال این چنان است
 کہ بیچ چیز روشن تر از نور آفتاب نیست کہ ہمہ چیز ہا
 بآن ظاہر شوند و لیکن اگر آفتاب شب غایب
 نہ شدے یا بسبب سایہ محبوب نہ گشتے بیچ کس
 ندانستے کہ بر روی زمین مثلاً نوری هست کہ جز
 سفیدی و سیاہی و رنگہا ندیدندے و گفتندے
 بیش ازین نیست پس این کہ بدانستند کہ نور چیز
 هست بیرون از الوان کہ الوان بآن پیدا شوند
 از ان بود کہ شب الوان پوشیدہ شوند و در سایہ
 پوشیدہ تر از ان کہ در آفتاب پس از منہ وی آن
 بشت اخفتہ بچن اگر آفریدہ کار را غیبت و عدم
 ممکن بودے آسمان و زمین بر ہم افتادے و ناخیر

صرف ایک چیز یا ایک درخت پیدا کرتا تو جو شخص اوس کو
 دیکھتا اوس کو کمال علم و قدرت و جلال و عظمت صانع
 ضرور مانا پڑتی جس کی دلیل خط کاتب کی دلیل سی
 زیادہ ظاہر ہے لیکن موجودات میں آسمان زمین وغیرہ
 بلکہ تمام مخلوقات و ہر مخیالی سب ایک صفت ہی جو صانع
 کی بزرگی پر گواہ ہیں مگر دلائل کی کثرت و وضاحت
 سے پوشیدہ ہو گیا ہے کیونکہ اگر اوس کے بعض افعال
 ہوتے اور بعض نہ ہوتے اوس وقت ظاہر ہوتا جب
 سب ایک طرح کے ہوتے پوشیدہ ہو گیا جس کی مثال
 یہ ہے کہ کوئی چیز آفتاب کی روشنی سے زیادہ روشن
 نہیں کہ اوس سے سب چیزیں ظاہر ہوتی ہیں لیکن
 اگر آفتاب رات میں غائب ہوتا یا بدلی میں چھپ
 نہ جاتا تو کسی کو معلوم نہ ہوتا کہ زمین پر کوئی روشنی
 بھی ہے سیاہی اور سفیدی اور دوسرے رنگوں
 کے سوا روشنی کا ادراک بھی نہیں ہوتا اور کہتے کہ
 اس سے زیادہ کچھ نہیں ہے پس یہ جو جانا کہ نور
 رنگوں سے علاوہ ایک چیز ہے جس سے رنگ پیدا
 ہوتے ہیں اس لیے جانا کہ رات میں رنگ پوشیدہ
 ہو جاتے ہیں اور سایہ میں دھوے زیادہ پوشیدہ تو
 یہ نور اپنی ضد سے چھپا گیا اسی طرح اگر خدا کا غائب
 اور معدوم ہونا ممکن ہوتا تو آسمان و زمین مٹ جاتی

شدے انگاہ اور ابضرورت بشناختندے لیکن
چون ہمہ چیز ایک صفت است در شہادت این
شہادت بردوام است پس روشن است و از
روشنی پوشیدہ شدہ است و دیگر آن کہ در کودکی
این در چشم قرار گرفتہ است در وقتی کہ عقل آن نبود
است کہ شہادت وے بدان چون غوی کرد لغت
گرفت بزازان از شہادت آگاہی نیاید گر حیوان
غریب یا نباتات غریب بیند انگاہی اختیار سبحان
از زبان وے بجد کہ شہادت آن آگاہی بداند
وہ پس ہر کہ چشم ضعیف نیست ہر چہ بیند از صنع
او بیند نہ آن چیز را چہ آسمان و زمین از ان رو
بیند کہ صنع او است چنانکہ کسے خط بیند تا زان رو
کہ جزو کا غذا است کہ این چنین کسے بیند کہ خط
نداند بلکہ از ان روے کہ خط منظم است تا درین
کاتب رومی بیند چنانکہ در تصنیف مصنف را بیند
یہ خط را و چون چنین شد در ہر چہ نگارد خدا سے را
بیند کہ بیچ چیز نیست کہ نہ صنع او است اگر خواہی کہ در
چیزے نگری نہ از دست و نہ ویست نتوانی دہم
بہ زبان فصیح کہ آن را زبان جال گویند گوی می و ہند
بہ کمال قدرت و جلال عظمت او و ازین روشن تر
در عالم چیزے نیست لیکن عجز خلق ازین معرفت از

کچھ نہ تھا اوس وقت اسے ضرورہ گاہچہ جانتے لیکن
جب سب چیزیں ایک ہی طرح سے فی ہر میں اور یہ ہر
ہمیشہ سے ہے تو روشن ہے اور بوجہ روشنی پوشیدہ ہو گیا
ہے اور دوسرے یہ کہ آدمی روکپن میں یہ باتیں آنکھ سے
دیکھتا ہے اوس وقت اوس کو عقل نہیں ہوتی کہ اوس کے
ظہور کو جانے اور اوس کو جانے پر بھی اس سے بظاہر کچھ
نہیں ہوتا مگر جب کوئی تعبیر غریب جانور یا درخت دیکھتا ہے
اوس وقت بے اختیار اوس کی زبان سے سبحان اللہ نکلتا ہے
ہے جو دل کی آگاہی کی ضرورت ہے نوصی شخص کی آنکھ
ضعیف نہیں وہ ہر چیز کو اوسکی صفت کی حیثیت سے
دیکھتا کہ اوس چیز کو کیونکہ وہ آسمان و زمین کو اوس کی
صفت کی حیثیت سے دیکھتا ہے جیسے کوئی شخص خط کو جزو
کا غذا ہونے کی حیثیت سے نہیں دیکھتا کیونکہ اس طرح وہ دیکھتا
ہے کہ جو خط کو نہیں جانتا بلکہ اس طریقے سے دیکھتا ہے کہ
خط منظم ہی بیان کئے کا تکیہ اوصاف کو دیکھتا ہے
جیسے تصنیف سے مصنف کو دیکھتا ہے نہ خط کو اور جب ایسا
ہو گیا تو جو کچھ دیکھتا اوس میں خدا کو دیکھتا کیونکہ کوئی
چیز ایسی نہیں جو اوسکی بنائی ہوئی نہ ہو اگر تم کوئی چیز
ایسی دیکھتا جاہو جو نہ ہو تو اس سے ہوتا یا ممکن ہی سب
بہ زبان فصیح اوسکی جلال عظمت کمال قدرت پر گواہی دیتی ہے اوسکا
زیادہ دانش عالم کوئی چیز نہیں لیکن خلق کا عجز اس وقت سے

از ضعف ایشان است انتہی کذا فی الکیما
بوجودن کے ضعف کی انتہی سطح کیما و سعادت میں

قولہ وان ذلک الوجود محیط بحجج الموجبات کا احاطہ الملزوم باللوازم
والموصوف بالصفة لا کا احاطہ الظرف بالمظروف والکل بالجزء عن خالق علی کبیرا

اقول وجود مطلق محیط و ساریت بحجج موجودات
مثل احاطہ ملزوم بہ لوازم و موصوف بہ صفت مثل
احاطہ ظرف بہ مظروفیت یا کل باجزء برتر است
وی ازین عالیت بزرگ و ازین تلمیح ذات
لازم نمی آید بسبب غایت لطافت وے مثل
افتادن نور بصیر برشمس و عدم تلمیح آن از وجہ
تلمیح در فرمان جسم مع الجسم می شود و موجود و جود
که بمعنی ذات است بغیر اقتران با هست بلکہ هست
امکانیہ خود اگر منفصل شود از خودی قرن حضرت
و جوب بخت گرد و فلیس لندا الاتحاد سوال
ہر چند تحول و تغیر نباشد اما صوفیہ با اتحاد ظاہر
منظر در ظهور قائل اند و همچنین با احاطہ و معیت ذاتی
پس تلمیح و تلوث لازم آید جواب گویم ہر گاہ ظاہر
در ذات و صفات حقیقیہ تبدل و تغیر راہ نیابد
بسبب ظهور در مظاہر چنانکہ گفتم پس هیچ محال
لازم نیاید آیا نمی بینی در آئینہ کہ صور قاذورات
در و دیدہ می شوند و هیچ تلمیح و تلوث لازم نہ آید
توان گفت کہ آئینہ با صور در نظر متحد است و در ذات

میں کتاب ہون کہ وجود مطلق کل وجودات میں محیط و ساریت
ہے مثل احاطہ ملزوم کی لازم سی و موصوف کی صفت سے
نہ مثل احاطہ ظرف کے مظروف یا کل کی جزء کے یزیدات حق
اس سی بزرگ ہو اور اس سی آمیزش ذات سبب و سکی انتہا
لطافت کی لازم نہیں آتی جیسے آنکھ کی روشنی کا آفتاب پر
پڑنا اور اس سی او سکی عدم آمیزش کہو نہ کہ آمیزش بحکم جسم
جسم کی ساتھ ہوتی ہی اور موجود و جود سانج ہی یعنی ذات
بغیر کسی نامہیت سی اقتران کی بلکہ باہست مکانیہ خود اگر خودی
علیہ ہو جا تو حضرت و جوب بخت کی قریب ہو جا پس ہمار
لی اتحاد نہیں ہی سوال اگرچہ تبدل و تغیر نہیں ہوا لیکن
صوفیہ ظاہر علی اتحاد کی مظاہر کے ساتھ ظہور میں قائل ہیں اور
اسی طرح احاطہ و معیت ذاتی کی بھی قائل ہیں پس اس سے
تو آمیزش لازم آتی ہی جواب میں کہو نہ کہ جب بظاہر
ذات و صفات حقیقیہ میں بسبب مظاہر میں ظہور کی جو میں
بیان کر چکا ہوں تغیر و تبدل پیدا نہیں ہوتا تو کوئی محال
بھی لازم نہ آوے گا دیکھو آئینہ میں صور قاذورات دیکھی جاتی
ہیں مگر اس سی کوئی آمیزش اس میں لازم نہیں آتی یہاں
کہ کہہ سکیں کہ آئینہ صورتوں کی ساتھ ظہور میں تھہری اور سکی نہ

وصفات حقیقیہ وی صحیح تغیر و تبدل را نہ یافتہ
 زیرا کہ آئینہ را از نمایندگی صورت جز نسبت نمایندگی
 نمی افزاید و بہ زوال صورت مرنی نسبت نمایندگی
 زائل نمی شود و شک نیست کہ از تغیر و تبدل نسبت
 صحیح تغیر و نقص بوسے لاحق نشود و ایضا تلمیح
 بقرآن از خواص اجسام کثیفہ است فما لیس بجسم
 فلیس من شأنہ ان یتلطح و یتلوث بلکہ
 بعض اجسام لطیفہ نیز تلمیح نیشوند چنانکہ نمہ و روح
 حیوانی کہ ترکیب دے از لطائف عناصر است
 و جسم لطیف است ہر کس بوجدان میداند کہ سار
 در بدن مثل سریان آب در گل و ہرگز باختلاط
 بدنی بہ چیزیکہ در امعا است ملوث نمی شود و الا
 لازم آید کہ ہمہ غیر ظاہر باشند پس ہر گاہ کہ جسم لطیف
 با وجود ملا بہت ملوث نمی شود فما ظنک بالعلی
 شواہق المجرحات و معنی سریان وجود او در مراتب
 آن است کہ ہمان حضرت وجود است کہ در جمیع
 مراتب ہویدا است در مرتبہ علویہ و الوہیت متحقق
 و موجود است و در مرتبہ سفلیہ امکانیہ ظہور نور است
 و پر تو کمالات او در رنگ ظہور شخص در ابلیہ نامی متعدد
 و این ظہور باز بستہ و ہم و خیال است نمی بینی کہ
 قوام ذرات بہ نور آفتاب است کہ درین مراتب ہویدا

وصفات حقیقیہ میں کوئی تغیر و تبدل نہیں پایا جاتا اس لیے
 کہ صورت دکھلانے کی نسبت کے سوا آئینہ میں کچھ زیادتی
 نہیں ہوتی اور شخصی صورت زائل ہو جانے پر دکھلاؤ کی نسبت
 زائل نہیں ہوتی اور کوئی شک نہیں کہ نسبت کے تغیر و
 تبدل سے کوئی تغیر اور نقص اور کمین لاحق نہیں ہوتا اور اگر سیرش
 اور آلائش اجسام کثیفہ کی خواص سے ہے پس جو چیز جسم
 ہی اس کی شان یہ نہیں ہو سکتی کہ آلودہ اور ملی ہوئی ہو
 بلکہ بعض اجسام لطیفہ میں بھی آسیرش نہیں ہوتی جیسے روح
 انسانی و روح حیوانی جو لطیف عنصر ہوں سے مرکب ہی اور
 جسم لطیف ہے ہر شخص اپنے وجدان سے جانتا ہی کہ بدن
 میں ایسی ساری ہے جیسے پانی مٹی میں اور ہرگز بوجہ اختلاط
 بدن اور چیزوں سے جو امعا یعنی آنتوں میں ہیں آلودہ
 نہیں ہوتی ورنہ لازم آوی کہ سب ناپاک ہوں تو جب جسم
 لطیف با وجود آسیرش آلودہ نہیں ہوتا تو مجربات اعلیٰ
 کا کیا کہنا اور مراتب میں اس کے سریان وجود کے یہ
 معنی ہیں کہ وہی حضرت وجود ہے جو کل مراتب میں ظاہر
 ہے وہ مرتبہ علویہ اور الوہیت میں متحقق اور موجود ہی اور
 مرتبہ سفلیہ امکانیہ میں اس کے نور کا ظہور اور کمالات کا
 پر تو جیسے شخصی ظہور متعدد آئینوں میں اور یہ ظہور
 وہم اور خیال کی کارستانی ہے دیکھو کہ ذرات کا قیام
 آفتاب کے نور سے ہے جو ان مراتب میں ظاہر ہے

شبائنگاہ اثر سے ازان پر بنیت اگر دست فراز
گئی بیچ نیانی درین صورت راست آمد کہ ہمان
آفتاب است کہ درین مراتب نمایان است و
مع ذلک نمیتوان گفت کہ ذرات عین خورشید اند
کہ موجود م را با موجود کد ام نسبت و ظل و عرض را با
جوہر اصل جوہر دعوی ہمہری۔

رات میں اوس کا کوئی اثر او نہیں ظاہر نہیں ہوتا اگرچہ
بھیلاؤ تو بھی کچھ نہ ملیگا اس صورت میں یہ ثابت ہوگا
وہی آفتاب ہے جو ان مراتب میں ظاہر ہے پھر بھی
ذرات کو عین آفتاب نہیں کہہ سکتے اس لیے موجود کو
موجود سے کیا نسبت اور ظل و عرض کو جوہر اور اصل سے
ہمہری کا کیا دعوی۔

قوله وان ذلك الوجود كما انه باعتبار محض اطلاقه سائر في ذات جميع الموجودات
بحيث يكون ذلك الوجود في تلك الذات عين تلك الذات كما كانت تلك الذات
قبل الظهور في ذلك الوجود عين ذلك الوجود كذلك الصفات الكاملة لذلك الوجود
باعتبار كليتها واطلاقها سائر في جميع صفات الموجودات بحيث تكون تلك الصفات الكاملة
في ضمن صفات الموجودات عين صفات الموجودات كما كانت صفات الموجودات قبل الظهور في
تلك الصفات الكاملة عين تلك الصفات الكاملة

اقول وجود بحسب جہانکہ باعتبار محضیت واطلاق
خود ساری است در جمیع موجودات بطوریکہ ہمان
وجود در ممکنات عین آن ذوات است جہانکہ
آن ذوات قبل ظہور در وجود بودند عین وجود ہیں
طو صفات کاملہ وی برائے آن وجود باعتبار کلیت
و اطلاق خود کہ در جمیع صفات موجودات ساری
بطوریکہ ہمان صفات کاملہ در ضمن صفات موجودات
عین صفات موجودات اند جہانکہ صفات موجودات
قبل ظہور در این صفات کاملہ عین این صفات کاملہ
میں کہتا ہوں کہ وجود بحسب جس طرح باعتبار اپنی محضیت
اور اطلاق کے تمام موجودات میں ساری ہے اس طرح
کہ وہی وجود ممکنات میں اُن کا عین ہے جس طرح
وہ ذاتیں قبل وجود میں ظہور کے اوس کی عین تھیں
اسی طرح اوس کی صفات کاملہ بھی اوس وجود کے لیے
باعتبار اپنی کلیت اور اطلاق کے جو کل صفات موجودات
میں ساری ہے اوس طریقے پر کہ وہی صفات کاملہ ضمن
صفات موجودات میں عین صفات موجودات ہیں اسی
طرح صفات موجودات قبل ظہور ان صفات کاملہ میں اُن کے عین

جو دنیا پر اگر مقرر شدہ ہے۔ اس بات کی صورت ممکنہ نظر آتا ہے کہ صورت ممکنہ حق کی نظر
 و صفات حق اندر ہیں اور انہما جہا کی می توانند شدہ
 تعرض کہ ذات و صفات ہر دو با ذات صفات
 عالم متبی اند چہ کہ ذات از صفات منفکست
 پس جو اہر عالم منظر ذات بحت قرار دادہ شوند
 اعراض آن مظاہر صفات وے در نہ عدم محض
 باشند مثلاً صفت علم در ضمن علم عالم بحر بیات
 عین علم بحر بیات است۔ و در کلیات عین آن
 و در علم فاعلی و انفعالی عین آن و در علم ذوقی و
 وجدانی عین آن تا غایتی کہ در ضمن علم موجود آتے
 کہ بحسب عرف ایشان را عالم می دانند عین علم
 است کہ لاحق حال ایشان است و عکس ہذا
 سائر الصفات و الکمالات جامی فرماید ہے
 ذات تو در ذات اعیان ساری ہے۔ و اوصاف تو
 در صفات شان متواری ہے۔ و صفت توجہ ذات
 مطلق است اما نیست۔ در ضمن مظاہر از تقید عا
 کاتب الحروف گوید کہ وجہ حقیقی ای ہو ہو اعیان
 ثابتہ ظاہر نیند و نخواہند شد سر مآ از لا و اند پس
 بطون صفت ذاتیہ ہر دو است و جز این نیست کہ
 ظاہر یا احکام اعیانند و آثار آن دیا اسما و صفات
 و شیون و تجلیات وجود و یا وجود تعین بحسب
 تھے۔ کیونکہ یہ بات ثابت ہے کہ صورت ممکنہ حق کی نظر
 اسما و صفات ہیں تو ان سے کب علمیہ ہو سکتی ہیں
 غرض کہ ذات و صفات در دون ذات و صفات
 عالم سے متحد ہیں کیونکہ ذات صفات سے علمیہ نہیں
 لہذا جو اہر عالم ذات بحت کہ منظر قرار دیے جائیں اور
 اوس کے اعراض اوس کے صفات کے مظاہر در نہ عدم
 محض ہو جائیں گے مثلاً صفت علم ضمن علم عالم بحر بیات
 میں عین علم بحر بیات ہے اور کلیات میں اوس کا عین
 اور علم فاعلی و انفعالی میں اوس کا عین اور علم ذوقی و
 وجدانی میں اوس کا عین یہاں تک کہ ضمن علم اوس
 موجودات میں جنہیں عرف میں عالم کہتے ہیں عین علم
 ہیں کہ اوس کے لاحق حال ہیں اسی طرح باقی صفات
 اور کمالات میں جامی فرماتے ہیں کہ تیری ذات
 اعیان کی ذاتوں میں ساری ہے۔ اور تیرے
 اوصاف اوس کے صفات میں پوشیدہ تیری ذات کا
 وصف اطلاق ہے مگر ضمن مظاہر میں تعید سی عاری نہیں
 کاتب الحروف کہتا ہے کہ وجود حقیقی یعنی ذات اہر
 اعیان ثابتہ نہ ظاہر ہیں اور نہ کبھی ازل سے ابد تک
 ظاہر ہونگے پس بطون دونوں کی صفت ذاتی ہے
 ظاہر جو کچھ ہے وہ اعیان کے احکام و آثار ہیں یا اسما
 و صفات و شیون و تجلیات وجود یا وجود متعین

تمک الالمورحہ کہ وجود حقیقی واحد است بوحادث
 حقیقیہ و ظهور صرف احکام یا اسماء و صفات را
 زیرا کہ اگر وجود را مرآة فرض کنی پس ظهور در آن احکام
 و آثار اعیان ثابتہ راست و اگر اعیان را مرآة ثبوت
 کنی پس ظاہر در آن شیون و اسماء و صفات و
 تجلیات وجود اندیا وجود متعین بالاسماء و الصفات
 و تجلیات اینست و بدان قلندران دیگر محتاج
 تعلیم است از عبارت در فہم آمدن مشکل اگر کوئی کہ
 چون واجب ساری بود در جمیع ممکنات لازم می آید
 کہ جمیع ممکنات واجب الوجود بودند اذ المقیدین
 المطلق حالانکہ چنین نیست گویم از وجوب شی
 لازم نیست کہ لازم آن نیز واجب باشند نمی بینی کہ
 کلیت حقیقت انسانیہ مستلزم کلیت حصص جزئیہ
 نیست مع انفعایندہا چرا کہ حل مطلق بر جزئیات
 صحیح است و مع ذلک سمج نیست کہ جزئی کلی بود محال
 آثار اطلاق مغایر آثار تعید باشند و اینست وجود را
 حیثیات اند پس وجود بہشیت سرایان بقایق
 ممکنات متصف بوجوب نیست کہ آن وصف
 تجرد است دون التلبس فالوجود من حیث
 انہ واجب لا یكون ممکنا من حیث انہ ممکن
 لا یكون واجبا و بہرہر حیث ممکن است مغایر

ان امور کے موافق کیونکہ وجود حقیقی بوحادث حقیقیہ
 ایک ہے اور ظهور صرف احکام یا اسماء و صفات کا ہے
 اس لیے کہ اگر وجود کو آئینہ کی طرح فرض کرو تو اس میں
 احکام اور آثار اعیان ثابتہ کا ظهور ہی اور اگر اعیان کو آئینہ
 اعتبار کرو تو اس میں شیون اور اسماء و صفات تجلیات
 وجود ظاہر ہیں یا وجود متعین بالاسماء و صفات تجلیات
 یہ قلندرون کا وجدان ہے اس کے علاوہ اور محتاج
 تعلیم ہے عبارت سے سمجھ میں آنا مشکل ہی اگر یہ کہو کہ
 کے تمام ممکنات میں ساری ہونے سے یہ لازم آتا ہے
 کہ تمام ممکنات واجب الوجود ہوں اس لیے کہ مقیدین
 مطلق ہے حالانکہ ایسا ہے نہیں تو میں کہو گا کہ وجوب
 شے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کے لازم بھی واجب
 ہوں دیکھو کہ کلیت حقیقت انسانیہ مستلزم کلیت حصص جزئیہ
 نہیں حالانکہ وہ اس کے عین ہیں کیونکہ حل مطلق
 اس کے جزئیات پر صحیح ہے بہرہی صحیح ہیں کہ جزئی
 کلی ہو لا محالہ آثار اطلاق آثار تعید کے غیر ہونگے اور وجود
 کی مختلف حیثیتیں ہیں پس وجوب بہشیت حقائق ممکنات
 میں ساری ہونے کے وجوب سے متصف نہیں کرو
 تجرد کا وصف ہے تلبس کا پس وجوب بہشیت واجب
 ہونے کے ممکن نہ ہو گا اور بہشیت ممکن ہونے
 کے واجب نہ ہو گا اور ہر بہشیت کا حکم دوسری

حک حثیت اُخریٰ جب کہ احکام منسوب الی الوجہ منظر
 حثیات مختلفہ اندوزہ نسبت احکام سبوی وجود
 نمی توانست شد بہر اطلاق وجود از ہر نسبت حقیقی
 عن نسبة الاطلاق ایضاً و اطلاق دوازد
 اطلاقیہ معرا از نسبت است کلھا من الفعل
 والافعال والوجوب والامکان اطلاق
 معرا از جمیع تقاضا مکانیہ است من التعیینات
 الجسمانیة والمثالیة والروحیة واول ان
 فقط زمانی ذات مع الاسماء و تخمین وجوب نیست
 دوازد کیلے ذات صرفہ کہ در ان تعین و تقید اصلاً
 نیست دوم ذاتے کہ ماخوذ است مع اسماء و صفات
 پس واجب حقیقی اول ان عن اطلاق است بمعنی
 الاول والثانی عن الثانی ولا منافاة
 بین الاطلاق المتصف بالخلق والاحتداد
 اگر پس کہ سران نسبتی است کہ مقتضی ساری
 سری فیہ است و ساری ازلی است پس سری فیہ
 نیز باشد کہ ازلی بود و عوالم کل سیانشا دنیا و نیہ
 ازلی است و نہ ابدی گویم واجب تعالیٰ زمانی
 نیست چرا کہ زمان بر مذہب حکما حرکت فلاک اطلاق
 را گویند پس چنانکہ واجب زمانی نیست کہ زلک
 اول العالم نیز زمانی نیست پس قلیت و بعدیت

حثیت کے حکم کے مناسبت کیونکہ احکام منسوب
 بہ وجود بہ نظر حثیات کے مختلف ہیں ورنہ احکام کی
 نسبت وجود کی طرف بہ وجود کے ہر نسبت سے
 مطلق ہونے کے نہیں ہو سکتی خواہ وہ نسبت اطلاق ہی
 کیونکہ نہ او اطلاق دو ہیں ایک وہ اطلاق جو تمام
 فعل اور انفعال اور وجوب اور امکان سے معرہ ہے
 اور دوسرا وہ اطلاق جو تمام تقاضا مکانیہ یعنیات
 جسمانیہ و مثالیہ و روحیہ سے معرہ ہے اور اول غرض
 ذات اور دوسرا ذات مع الاسماء ہے اور اسی طرح جو
 بھی دو ہیں ایک ذات صرف جس میں تعین اور تقید
 بالکل نہیں دوسری وہ ذات جو اسماء و صفات کے
 ساتھ ماخوذ ہے تو وہ جب حقیقی کا پہلا مرتبہ عن اطلاق ہے
 بمعنی اول اور دوسرا دوسرے کا عین ہی اور کوئی مخالفت
 اطلاق حقیقی اور اطلاق متصف بالخلق و الاحتداد
 نہیں اگر کہو کہ سران ایک نسبت ہے جو ساری اور سری
 کو مقتضی ہے اور جب ساری ازلی ہے تو سری فیہ کو
 بھی ازلی ہونا چاہیے اور تمام عوالم خصوصاً نشا و نیہ
 نہ ازلی ہے نہ ابدی تو میں کہوں گا کہ واجب تعالیٰ
 زمانی نہیں کیونکہ زمانہ حکما کے مذہب پر فلاک اطلاق
 کی حرکت کو کہتے ہیں تو جس طرح واجب زمانی نہیں
 اسی طرح اول عالم بھی زمانی نہیں پس قلیت اور بعدیت

اور عالم واجب اگر باشند زمانی خواهند بود پس لازم	اگر عالم واجب میں ہونگے تو زمانی ہونگے پس لازم کہ
می آید کہ واجب و عالم زمانی ہوں دو کیسے الٰہی	کہ واجب اور عالم دونوں زمانی ہوں اور یہ بات ہرگز
کذا لا الٰہ الا البتہ واجب و عالم ہر دو موجود اندر معالما	میان میں واجب اور عالم دونوں ایک ساتھ موجود
واجب علت عالم است و عالم معلول لہ تقدّم	میں لیکن واجب عالم کی علت ہے اور عالم اوس کا
پس انچہ متصور می شود کہ کثرت در مراتب وجوب	معلول اور علت کے لیے تقدّم ہی تو اقسام کثرت شیوں
امکان از شیوں ہمہ مندرج اندر حضرت ذات	جس قدر مراتب وجوب امکان میں متصور ہوتے ہیں
پس او تعالیٰ بالذات غنی از عالمین است و معنی	سب حضرت ذات میں داخل ہیں پس حق تعالیٰ بالذات
غنا آنکہ جمیع نسبت و اعتبارات مشاہد او تعالیٰ اند	اہل عالم سے غنی ہے غنا کے یہ معنی ہیں کہ تمام نسب و
درین مراتب ففوعین وجود اجمع فی الخارج	اعتبارات ان مراتب میں باری تعالیٰ کے مشاہد ہیں
مستغنی عن الزمان و بطرقات وجود و عدم عالم	نورہ سب کے وجود کا خارج عین ہے اور زمان سے
ہر دو برابر اند یہ عالم عبارت از شرح اسماء اوست در	مستغنی اور بنظر اوس کی ذات کے عالم کا وجود اور عدم
ازل و عالم را در ازل مرتبہ وجودیست چہ کہ آن	دونوں برابر ہیں کیونکہ عالم سی مراد ازل میں اوس کے اسماء
مرتبہ ذات است بالذات فقد کان تعالیٰ فی	کی تفصیل ہی در ازل میں عالم موجود نہیں کیونکہ وہ دائم
مرتبة الذات ولا عالم هناك فان العالم	مرتبہ ذاتی ہے پس اسد تعالیٰ مرتبہ ذات میں تھا
منی بھذہ الاشیاء قال الشیخ فی الفص	جہاں عالم نہیں ہی لہذا عالم انھیں اسماء کا مسمی ہوا شیخ
الہوی و هو الاول اذا کان ہو ولا ہی	نے فص ہودی میں کہا کہ وہی اول ہے جبکہ وہ تھا
و هو الآخر اذا کان عینہا عند ظہور ہا و	یہ نہ تھا اور وہی آخر ہے جبکہ اوس کا عین ہوا اوس کے
قال فی فصل اعتقاد اہل الاختصاص	ظہور کے وقت اور فصل اعتقاد اہل اختصاص میں ہے
ارتباط العالم باللہ ارتباط محکم بواجب و	کہ ارتباط عالم حق ارتباط ممکن بواجب یا مصنوع
مصنوع بصانع فلیس للعالم فی الانہل مرتبہ	بصانع کی طرح ہے تو ازل میں عالم کے کی کوئی
وجودیۃ فانہا مراتب الواجب بالذات	مرتبہ وجودی نہیں کیونکہ وہ واجب بالذات کا مرتبہ

فیہواللہ ولاشیئ معہ سواء کان العالم	اور وہی حق ہے اور کوئی چیز اس کے ساتھ نہیں جاوے
موجوداً او معدوماً پس عالم در وجود یعنی خود	عالم موجود ہو یا معدوم چونکہ عالم اپنے وجود یعنی میں
تحتاج بہ مؤثر است و چون چنین است پس قدیم	مؤثر کا محتاج ہے لہذا قدیم نہیں الفرض اگرچہ عالم بنظر
نہ بود الی اصل گو عالم بنظر صورت علمینہ واجب از واجب	صورت غلیہ واجب واجب ہو لیکن متاثر ہونے سے مؤثر
باش لیکن چون متاثر است محتاج بود بہ مؤثر و لو	کا محتاج ہوگا اگرچہ اس کے ساتھ مؤثر موجود ہو
کان المؤثر موجود الحکمة المفتاح المحتاج	کنجی کی حرکت یا تھک کی حرکت کی محتاج ہے پس شکوک
الی حكمة الید پس رفع گردیدند شکوک شہات	شہات مخالفین رفع ہو گئے لہذا سمجھاو جب ذات
مخالفین فافہم و چون عنیت ذات بحث صفات	بحث اور اس کے صفات کیے ذوات اور صفات
آن باز ذات و صفات عالم شنیدند اگر قدرتی است	عالم سے عنیت سن لی اب اگر مطلق صفات کی
صفات نیز شنود ہم خراشی بہ سمع نتواند رسید باید دانست	عنیت بھی من لیجائے تو باعث سامعہ خراشی نہ ہوگی
کہ اس ملل متفق اند بران کہ واجب تعالیٰ را صفات	جاننا چاہیے کہ ہل خدا میں اس امر بر متفق ہیں کہ وہ جب
ثبوتیہ اند بعضے از ان آئند کہ افعال باری بران	کے صفات ثبوتیہ ہیں جن میں بعض ایسی ہیں کہ جن پر
موقوف اند و برخی غیر این اما حکما پس نفی کردند	افعال باری تعالیٰ موقوف ہیں اور کچھ اس کے علاوہ
صفات را در و گروہ شدند شریزہ از متقدمین	ہیں مگر حکماً صفات کی نفی کرتے ہیں اور انکے در و گروہ
فلاسفہ در علم واجب می گویند کہ لا شعور لہ فی	ایک گروہ متقدمین فلاسفہ کا ہے جو علم واجب کے متعلق کہنا
معدود و لا عالم عنہ فافاضة الوجوہ و ما	ہے کہ عالم کے صدور میں باری تعالیٰ کو شعور نہیں ہے
یتبعہ لازم خالق لہ تعالیٰ مجوز و مضمود ہر شے	لغاضہ وجود اور اس کے توابع باری تعالیٰ کے لیے لازم
کہ ان را بدان شعور نیست و نہ از ان اور انفاک و	ذاتی ہیں جیسے ضوہ آفتاب کہ بے لازم ہی جیسا شعور آفتاب
ندانستند کہ ازین انصاف جمل لازم می آید و باری	کو نہیں اور نہ وہ اس کی علمی ہی گروہ یہ نہیں جانتے کہ اس
تعالیٰ اللہ عما یقول الظلمون علواً کیوں اطاعت	انصاف سے حق کے لیے جمل لازم آتا ہی اور حق طاعت کی احوال سے
از جانب ایشان عذر خواستہ اند کہ او شان را ارادہ نفی	برتر ہے کچھ لوگ ان کی طرف سے عذر خواہ ہیں کہ اس سے ایذا طلب

علم تفصیلی کر دے کہ ان ستلزم تکثر در ذات است
 متکثر کر دے و اند نفی کنندگان بآنکہ اگر حق چیز ہے
 داند ہر مینہ ذات او نیز بدانہ چہ کہ او دانست خود
 رومی داند و علم نسبت است میان شئین ثنیت
 نیست در و بوجہ جو البش این کہ علم نسبت
 نیست بل صفت است ذات نسبت پس ثابت
 شد نہ ہر دو طرف بہر نسبت کہ میان او معلوم و
 عالم است و لو سلم انہ نسبتہ پس تغیر اعتباری
 طرفین کافی است و واردی شود بر این کہ لازم
 می آید کہ واجب تعالی عالم باشد بھدین
 الاعتبارین لتقدمہ ما علی العلم و تلافیہ
 تاخرین و بسیاری از قدما لفتہ اند ما یترتب
 علی المخلوق علی ثبوت صفتہ علی الصفات
 الزائدۃ علی الذات فهو یترتب علی ذاتہ
 تعالی من غیر اعتبار صفتہ فذاتہ حی
 علیم قادر مرید سمیع بصیر متکمل باعتبار
 آثار الحیوۃ والعلم والقدرة وغیرہا لذلک
 وحده باعتبار تعلقاتها المختلفة یقال
 لا حی علیم الخ و لیس هناك صفتہ اصلا
 ولا یدھب علیک ان مذاق الانبیاء شہد
 بخلاف هذا فانهم یشہون الصفات الخ
 علم تفصیلی کی نفی ہے کہ وہ ذات میں تکثر کو مستلزم نہ ہو
 نفی کرنے والوں نے اس سے متکثر کیا ہے کہ اگر حق
 کسی چیز کو جانتے تو اپنی ذات کو بھی ضرور جانیگا کیونکہ وہ
 اپنے علم کو جانتا ہے اور علم ایک نسبت ہے دو میں یعنی
 عالم اور معلوم میں اور اس میں کسی طرح دو میں نہیں ہو سکا
 جواب یہ ہے کہ علم نسبت نہیں ہے بلکہ صفت صاحب
 نسبت ہے تو دونوں طرف اس نسبت سے جو اس کے
 اور معلوم اور عالم کے درمیان ہے ثابت ہوگی اور اگر
 اس کا نسبت ہونا مان لیا جائے تو طرفین کا تغیر اعتباری
 کافی ہے اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ اس قول سے لازم
 آتا ہے کہ واجب تعالی بوجہ دو اعتباروں کے علم پر مقدم
 ہو چکے عالم نہ ہو اور ایک گروہ تاخرین نیز اکثر متقدمین کا قول ہے
 کہ جو چیز مخلوق پر صفات زائد علی الذات کسی صفت کی نسبت
 مرتب ہوتی ہی وہی ذات باعتباری پر غیر اسکی صفت کے اعتبار
 مرتب ہوتی ہی پس اسکی ذات حی علیم قادر مرید سمیع بصیر متکمل
 باعتبار آثار حیات و علم و قدرت وغیرہ کی تو ذات محض باعتبار
 مختلف تعلقات کی حی علیم وغیرہ کہی جاتی
 ہے اور یہاں بالکل کوئی صفت نہیں ہے
 نہ سمجھنا چاہیے کہ حضرات انبیاء علیہم السلام کا
 مذاق اس کے خلاف گواہی دیتا ہے
 کیونکہ وہ صفات کو ثابت کرتے ہیں۔ انہ

پس شبہ نیست در ان کہ مفهوم ذات منایر مفهوم صفات است لہذا ہر کہ قائل غیریت صفات است قائل باعتبار مفهوم است و شک نے کہ احد ہما آخر مفک نیست و ازینجاست کہ منکلم نویدہ صفات نہ عین اند و نہ شیر بالنظرین المذکورین پس ثابت کرد ذات و صفت زائد بران حقیقت و این سبب جمہور اشاعر است غیر ان الحسن اشعری فی بعض الصفات و سائر اہل کشف و امام غزالی گویند کہ جمیع صفات عین ذات اند و ما قال علی المرتضیٰ کرم اللہ وجوہہ کمال الاخلاص لہ تعالیٰ	تو اس میں کوئی شبہ نہیں کہ مفهوم ذات مفهوم صفت کے منایر ہے اسی واسطے جو شخص اوس کی ذات سے صفات کے غیر ہونے کا قائل ہے وہ باعتبار مفهوم کے ہی اور اس میں شک نہیں کہ ایک دوسری سہ علیحدہ نہیں اسی لیے ممکن کہتے ہیں کہ صفات نہ عین ذات ہیں نہ غیر انھیں و ذوں لیلوان سہی در صفت کو اوس حقیقت پر لازم ثابت کیا ہی اور یہ مذہب تمام اشاعر کا ہی مجزا ابواسم اشعری کے بعض صفات میں اور تمام اہل کشف کا اور امام غزالی کہتے ہیں کہ کل صفات عین ذات ہیں اور جو اہل الکونین علی مرتضیٰ کرم اللہ وجوہہ فیہ فرمایا کہ کمال اخلاص واجب تھا و بر ذاتہ کمال توحید اوس سے نفی صفات ہے یعنی
عندہ یعنی جمیع الصفات عین الذات من حیث الوجود و لیس ثمة موجودات متغايرة بالذات کھفاتنا و قوانا القائمة بنا المختلفة من حیث الوجود و المفهوم بالحقیقة بل صفاتہ شیون انتزاعیة لذات الواجب الوجود لیس لکل وجود علی حدة مغائر للذات بل ہر موجودا بوجود الذات فہی عین الذات من حیث الوجود و مغائرة لها و بعضها لبعض من حیث المفهوم انتہی شیخ اکبر	کل صفات بحیثیت وجود کے عین ذات ہیں اور میان موجودات ذات سے متغایر نہیں ہیں۔ جیسے بحیثیت وجود مفهوم حقیقت ہماری صفات اور قوت ہم سے مختلف ہیں بلکہ اوس کے صفات اوس کی ذات کے شیون انتزاعیہ ہیں اور ہر ایک کا وجود علیحدہ علیحدہ ذات کے منایر نہیں ہے بلکہ یہ سبب وجود ذات موجود ہیں تو یہ بحیثیت وجود عین ذات اور بحیثیت مفهوم بعض بعض سے متغایر ہیں انتہی شیخ اکبر قدس سرہ فتوحات میں

فتوحات گوید کہ بودن باری حی عالم قادر و نذا
سائر صفات این ہمہ نسب اضافات اند برائی
و تعالیٰ الا اعیان زائدہ لما یوحدی الی
نعمہا بالمقصد اذ الکامل بالزائد ناقص
بالذات عن کمالہ بهذا الزائد و او تعالیٰ
کامل است لذاتہ پس زائد بر ذات و حقیقت بر
ذات محال است و بالذات بما لا اضافات محال
و اما قول القائل لا ہی ہو و لا ہی اعیان
پس این کلام است در غایت بعد چہ کہ این کلام
دلالت دارد بر اثبات زائد کہ آن غیر بلا تشکیک است
الا انه انکر هذا الاطلاق لا غیر ثم محکم
فی الحدیان قال الغیران هما اللذان
یحوز مفارقة احدهما عن الآخر زمانا و
مکانا و وجو او عدم ما ففی الغیر یہذا
المعنی عن الصفات و لیس هذا الحد الغیر
انتمی قال بعض العلماء الغیرۃ امتیازتی
عن آخر حیث یقال و یشار الیه بالاثنیۃ
انتمی کلامہ الشریف و در شرح موافقت است
ان صفات الحق اضافات و الاضافۃ کما
تطلق علی الذنب المتکثرۃ تطلق علی معر
ام غزالی گوید کہ مراد تعالیٰ اصفات زائدہ بر ذات
کلمتہ میں کہ باری تعالیٰ کا حی و عالم و قادر ہونا
اسی طرح باقی صفات یہ سب اوس کے نسب اضافات
ہیں نہ اعیان زائد اس لیے کہ اس سے اوس کی صفت
میں نقص پڑتا ہے کیونکہ کامل بالزائد بالذات ناقص
ہے کہ اوس کا کامل اس زائد پر موقوف ہے اور وہ
اپنی ذات میں کامل ہے تو فی الحقیقت کسی خبر کا ذات
پر زائد ہونا محال ہے اور نہ یہ نسب اور اضافات کے
محال نہیں اور مائل کا یہ قول کہ نہ یہ وہ ہے اور نہ یہ
اوس کا غیر تو یہ کلام انتہا و بعد میں ہے کیونکہ یہ اثبات
زائد پر دلالت کرتا ہے جو بلا تشکیک غیر ہے مگر یہ کہ اوس
نے اس اطلاق کا انکار کیا ہے نہ غیر کا بھر حاین یون
حکم کرتا ہے کہ کہتا ہے عیر وہ بین جن بین ایک کا
دوسرے سے علیٰ ہذا زمانا یا مکان یا وجود یا عدم
میں جایز ہو تو اس معنی میں نفی غیریت صفات سے
ہے اور یہ غیر کے لیے محدود نہیں ہے انتہ بعض
علمائے نزدیک غیریت یہ ہے کہ ایک شئی کا امتیاز
دوسری سے اس حیثیت سے ہو کہ اوس کی طرف روئی سے
اشارہ کیا جائے اور شرح موافقت میں ہے کہ صفات حق
اضافات ہیں اور اضافات کا حصر طرح اطلاق نسب
متکثرہ پر ہوتا ہے اوسی طرح اوس کے معروض پر بھی ہوتا ہے
اور امام غزالی کہتے ہیں کہ وجہ تعالیٰ کی ذات صفات پر

تیند چرا کہ اگر مقدم شود وجود حق بآن صفت باطل بود وجود او بتقدیر عدم صفت پس متعلق شد	زائد نہیں کیونکہ اگر وجود حق کسی صفت پر مقدم ہوگا تو بتقدیر عدم صفت اس کا وجود باطل ہو گیا اور اس کے
بآن و گردید مرکب از اجزای متمم ذاتہ الالمجوعہا و ہر مرکب معلول است و ان کا ان لا یلزم عدمہ	متعلق ہوگا اور ایسے اجزاء سے مرکب ہوگا جن کے غیر اس کی ذات تمام نہیں ہوگی اور ہر مرکب معلول ہے
من تقدیر عدم تلك الصفة فهو عرضية فيه كالعلم في الانسان و این محال است چرا کہ	اور اگر ایسا ہو کہ اس کا عدم اس صفت کے عدم کے سبب سے نہ لازم ہے تو وہ اس میں عرضی ہوگا جیسے علم انسان
ہر عرضی معلول است و حیثہ اگر صفت ذات واجب بود و باشد بآن ذات فاعل و قابل ہر دو بود و کو نہ	میں اور یہ محال ہے کیونکہ ہر عرضی معلول ہے اور اس وقت اگر صفت ذات اس ذات سے واجب ہو تو
فاعلا غیر است مرکوزہ قابلا لا نہ یفعل لا من حیث یقبل و یقبل لا من حیث یفعل پس	فاعل اور قابل دونوں ہوگی اور اس کی فاعلیت اس کی قابلیت کے غیر ہوگی اس لیے کہ جس حقیقت
باشد در ذات کثرت بوجہ ما و ظاہر است کہ کثرت بوجہ من الوجود در ذات واجب محال است زیرا کہ	سے کرتا ہے اس حقیقت سے قبول نہیں کرتا اور اس حقیقت سے قبول کرتا ہے اس حقیقت سے کہ انہیں تو ذات
او سجانہ واحد است از ہر وجہ و اگر علت غیر واجب باشد پس بطلان آن بدہی است المتخضر صوفیہ	میں کثرت بوجہ ہوا ہو جائیگی اور ظاہر ہے کہ کسی طرح کی بھی کثرت ذات واجب میں ممکن نہیں سلیے کہ باری تعالیٰ ہر
اشاعرہ اثبات صفات کنند الا شذوۃ قلیلہ از قدام فلاسفہ کہ منکر صفت اند لیکن میان صوفیہ و غیر	طرح واحد ہے اور اگر علت غیر واجب ہو تو اس کا بطلان بھی ہی مختصر یہ کہ صوفیہ و اشاعرہ صفات کا اثبات کرتی ہیں مگر
ایشان از مثبتین فراتر است و تقریر اثبات صوفیہ گویند کہ جمیع صفات کما لہ عین ذات اند من	قدائم فلاسفہ میں چند لوگ صفت کے منکر ہیں لیکن صوفیہ اور غیر صوفیہ جو مثبتین ہیں انہیں فرق ہے صوفیہ یہ ثابت
حیث الوجود و لیس شذوۃ موجبات متغایرة بالذات یقال لہا العلم والقدرة	کرتی ہیں کہ کل صفات کما لہ بحیثیت وجود عین ذات ہیں اور بیان موجودات متغایرہ بالذات نہیں جن کو علم
الی غیر ذلك من الصفات بموجب صفات و قوایا	اور قدرت وغیرہ کہتے ہیں جیسے ہمارے صفات اور قوے

کہ درما حال اند و قائم و مختلف من حیث الوجود	جو ہم میں حال اور قائم ہیں اور وجود اور مفہوم کی
والمفہوم بل صفات او تعالیٰ شیون انتزاعیہ اند	حیثیت سے مختلف ہیں بلکہ وجہ تعالیٰ کی صفات
برائے ذات واجب کہ ہر ایک را وجودے متغای	اویں کے شیون انتزاعیہ ہیں جن کا وجود ذات سے
از ذات نیست بلکہ ہمہ موجود اند و وجود ذات فہمی	غایر نہیں بلکہ سب وجود ذات سے موجود ہیں تو ہمہ
عین الذات من حیث الوجود و مغایرة	بحیثیت وجود عین ذات ہیں ان میں بعض بعض سے
لھا بعضھا بعضا من حیث المفہوم فہمی	بحیثیت مفہوم غیر ہیں اور یہی موجودات عقلیہ ہیں یعنیہ
موجبات عقلیة لا عینیة و لازم تعدد ذات	اور لازم تعدد و کثر ذات بحیثیت وجود خارجی ہے اور
و کثر آن از حیثیت وجود خارجی ست و لھا آثار	اوس کے لیے آثار اور احکام اوس چیز میں ہیں جس کا
و احکام فیما لہ الوجود العینی انتھی و قال	وجود عینی ہے ننتہ اور محقق دوائی نے کہا کہ کسی
المحقق الدوائی و لا یلزم من کون الشیء عصفیة	نتہ کی صفت اور اوس کے لیے ثابت ہونے سے
شیء و ثابتاً لہ کونہ موجوداً و ثابتاً فی	اوس کا مطلقاً موجود اور فی نفسہ ثابت ہونا لازم
نفسہ مطلقاً کالقدم الذاتی و وجوب	نہیں آتا جیسے قدم ذاتی اور وجوب ذاتی۔ انتہے اور
الذاتی انتھی و این جاہد قیقہ است و ان این کہ	بیان ایک دقیقہ ہے کہ انتزاع دو قسموں پر
انتزاع بر دو قسم است انتزاع معقولات ثانیہ	ہے۔ انتزاع معقولات ثانیہ جیسے وجود اور وجوب
مثل وجود و وجوب و غیر ذلک من الامور العاتہ	و دیگر امور عاتہ اور وہ انتزاع جو ایسا نہ ہو جیسے
و انتزاع کہ چین بنو مثل عمی در زید اعجمی یا آنکہ	ناہیائی اس قول میں کہ زید ناہیائی ہے۔ یا یہ کہ
ہر دو ازان منتزع اند اما از امور خارجیہ نیستند	دونوں اس سے منتزع ہیں مگر امور خارجیہ
لیکن اولی از محمولات عقلیہ و قضایائے ذہنیہ	سے نہیں ہیں پہلا محمولات عقلیہ اور قضایائے ذہنیہ
است و ثانی از محمولات خارجیہ پس مجرد انتزاع	سے ہے اور دوسرے محمولات خارجیہ سے پس مجرد
الزام خارجی کافی نیست در بردن قضیہ خارجیہ	انتزاع امر خارجی سے قضیہ خارجیہ ہونے میں کافی
بلکہ واجب است این کہ نہ بود محمول طرف انتزاع	نہیں بلکہ یہ واجب ہے کہ محمول طرف انتزاع میں

مخلوط بالوضع بلکہ ماند موضوع بعد انتزاع محمول	موصوف سے مخلوط نہ ہو بلکہ موضوع بعد انتزاع محمول
بر حال خود کا لاعلمی چہ اگر کہ ہر گاہ انتزاع کر دیم علمی	اپنے حال پر ہے جیسے اعلیٰ کیونکہ جس وقت علمی کا
از امر خارجی ضروری نہ شد در بودن آن موجود	انتزاع امر خارجی سے ہم کرین گے تو اس موجود
خارجی پس متزع عنہ علمی است بعد انتزاع کباقی	خارجی کا ہونا ضروری نہ ہو گا پس متزع عنہ علمی ہے
و موجود است بحال خود بخلاف وجود سائر امور	جو یہ انتزاع کے اپنے حال پر باقی اور موجود ہے
کہ آن مخلوط اندیا موضوع در طرف انتزاع و اذا	بخلاف باقی امور عاتہ کے وجود کے جو موضوع کی ساتھ
انتزعنا الوجودی من الموضوع مابق الموضوع	طرف انتزاع میں مخلوط ہیں اور جب وجود کو موضوع سے
موجوداً فصفاۃ تعالیٰ و شیونہ لیس	ہم علمیہ کرین گے تو موضوع موجود نہ باقی رہے گا پس
مثلاً امور العامة فی الانتزاع حتی	صفات واجب تعالیٰ اور اس کے ثبوت انتزاع
لیکون الصفة ذهنية و یخرج من کونها	میں امور عامہ کی طرح نہیں ہیں کہ جس کے سبب سے
خارجیۃ کاتب الحروف گوید کہ اصل سلسلہ چنانکہ	صفت ذہنیہ ہو یا خارجیہ ہونے سے خارج ہو جائے
ذوق کل عارفین بدان گواہی میدہد و حضرت	کاتب الحروف کہتا ہے کہ اصل سلسلہ چنانچہ عرفاء کا ملین ذوق
مرشدین و استاد خود سماعت دام آن است	جس پر گواہی دیتا ہے اور اپنے حضرات مرشدین اور استاد سے
کہ ذات شئی واحد است در حقیقت اندران کثرتے	میں فی سنا ہے یہ ہے کہ ذات شئی ایک ہی در حقیقت آہن
نیست و صفات عین آن و صوفیہ گویند کہ چنانکہ	کوئی کثرت نہیں اور صفات اسکے عین ہیں اور صوفیہ
کہ ذات حق معلوم نیست کہ صفات ہم معلوم	کہتے ہیں جس طرح کہ ذات حق معلوم نہیں کہ صفات
نیست لیکن چون اشعہ صفات بر ماہیات ایشان	بھی معلوم نہیں لیکن جب شعاع صفات ان ماہیات چمکن
نابیدہ ادراک بوجہ معتد بہ میتوان کرد و وجوب وجود	نوا سکے ادراک بخوبی کر سکتے ہیں اور وجود کا وجوب
کہ انسان را نیست در فہم آن قاصر است و معتزلہ از	انسان کے لیے نہیں ہے اس لیے اسکے سمجھنے سے قاصر ہے
اثبات صفات بآن و جہا رب اندنا نقد قدما	اور معتزلہ اثبات صفات سے اس لیے بھل گئے ہیں تاکہ قدم
من حیث اعتبار تعین ذات بالصفات لازم نیاید و	میں نقد بحقیقت اعتبار ذات کی صفاتی لازم نہ آوی اور

نہ بجائی خود است چه که تعدد ذات اعتباری است	بجائے خود ٹھیک نہیں کیونکہ ذاتوں کا تعدد اعتباری
واقعی قاصر وحدت حقیقی نمی تواند شد	ہے اور اعتبار وحدت حقیقی کا مانع نہیں جیسے تنہا
کالا صابغ بالنظر للکف و سوائی ازین صفات	دیکھنے میں اونگھیاں مانع نہیں علاوہ اس کے صفات
اگر واجب اند برائے ذات اند نہ بالذات و تعدد	اگر واجب ہیں تو ذات تہی کے لیے نہ خود بالذات اور
در قدیم ذاتی نمی شود۔ و لطیفہ چه خوش گفتہ است	تعد قدیم ذاتی میں ہوتا نہیں اور شیخ اکبر فی فتوحات
شیخ اکبر در کلام علی المتشدد فی الصلوۃ عن	میں کلام علی التشدید فی الصلوۃ کے باب میں فرق
الفتوحات در بیان فرق صفات و اوصاف	صفات و اوصاف کے بیان میں کیا اچھی بات کہی ہے
آنکہ صفات آنکہ کہ از ان امری زائد معقول شود و	کہ صفات وہ ہیں جس سے کوئی امر زائد معقول ہو اور
عین زائد بر عین موصوف بود و اوصاف گلہ	عین زائد عین موصوف پر ہو اور اوصاف عین کبھی موصوف
عین موصوف بنویسبہ خاصۃ لھا عین	ہوتی ہیں اور اسکی نسبت خاصہ کی ساتھ جو موجود کی عین
موجود و شعرانی نیز در یوایت والجاہ فی	ہوتی ہے اور شعرانی بھی کتاب یوایت الجاہر فی عقائد الاکابر
عقائد الاکابر گویند کہ ملخص از تمام کلام شیخ آنکہ او	میں لکھتے ہیں کہ شیخ کی تمام کلام کا خلاصہ یہ کہ وہ کی قائل ہیں کہ
قائل است بہ صفات کہ عین ذات اند لا غیر	صفات از روی کشف یقین عین ذات ہیں نہ غیر اور اسی سے
کشفنا و یقیناً و بہ قال جماعة من المتکلمین	متکلمین کی ایک جماعت نے کہا ہے کہ اس امر میں جو رائے
و ما علیہ اهل السنة والجماعة اولی التھی	اہل سنت و الجماعت کی ہے وہ بہتر ہے۔ لنتہ۔

قوله وان العالم بجميع اجزائه اعراض والمعرض هو الوجود

اقول عالم بجميع اجزائه اعراض است و معرض	میں کہتا ہوں کہ عالم اپنے تمام اجزاء کی ساتھ اعراض ہی جس کا
آن وجود و بخت و این بعینہ مقولہ شیخ اکبر است در	معرض وجود بخت ہے اور یہ بعینہ نفس شعبی میں شیخ اکبر
نفس شعبی و دلایش آنکہ ہر چند حقایق موجودات	کا مقولہ ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ جس قدر حقایق موجودات
را تحدید کنند در حدود ایشان غیر از اعراض چیز	کی اور ان کی حدود میں تحدید کرتی ہیں اور نفسی اعراض کی علاوہ
دیگر ظاہر ہی شود مثلاً وقتی کہ گویند انسان	کوئی دوسری چیز ظاہر نہیں ہوتی مثلاً جب کہیں کہ انسان

حیوان ناطق است و حیوان جسم نامی حساس متحرک
 بالارادہ و جسم جو ہر است قابل مرابعا ذلثہ را جو ہر
 موجودیت لانی موضوع و موجود ذاتی است کہ مراد
 تحقق و حصول باشد درین حدود ہر چہ مذکور میشود
 ہمہ از قبیل اعراض است الا آن ذات مبہم کہ در
 مفہومات ملحوظ است زیرا کہ معنی ناطق ذات میں
 لہ النطق است و معنی نامی ذات میں لہ التسمی
 ہلکذا فی البواقی و این ذات مبہم عین وجود حق و
 ہستی حقیقی است بذات خود و قیوم است مرآن
 اعراض را و آنکہ ارباب نظری گویند کہ امثال این
 مفہومات فصول نیستند بلکہ بآن فصول تعبیری کنند
 بواسطہ عدم قدرت بر تبصیر از حقائق فصول و چہ
 ممتاز شوند از مادی خود بنظر این لوازم لوازمی کہ
 ازینہا خفی باشد مقدمہ است ممنوع و کلامی است
 نامسموع و بر تقدیر تسلیم ہر چہ در نظر ما جوہر ذاتی باشد
 قیاس بآن عین واحد عرضی خواہ بود زیرا کہ اگر چہ
 داخل است در حقیقت جوہر اما خارج است از ان
 عین واحد و قائم است بوسہ و دعوی آنکہ این جا
 امر است جوہری و رائے عین واحد در غایت سقوط
 است بر تخصیص مقتی کہ کشف ارباب حقیقت کہ
 متقبس است از مشکوٰۃ نبوت بخلاف آن گویا ہی در

حیوان ناطق ہے اور حیوان جسم نامی متحرک بالارادہ
 اور جسم جو ہر قابل ابعاد ذلثہ یعنی طول عرض
 و عمق ہے اور جوہر موجود لانی موضوع ہے ۔ اور
 موجودہ ذات ہے جس کو تحقق اور حصول ان حدود
 میں جو یہ سب کچھ من قبیل اعراض ہے اوس ذات
 مبہم کے سوا جو بہات میں ملحوظ ہے اس لیے کہ ناطق
 وہ ہے جس کے لیے نطق ہو اور نامی وہ ہے جس کے
 لیے تسمی ہو اسی طرح اور باقی ہیں اور یہ ذات مبہم
 بذات خود عین وجود حق و ہستی حقیقی و قیوم عرض
 ہے ارباب نظر جو کہتے ہیں کہ ان مفہومات کے
 امثال فصول نہیں ہیں بلکہ ادھین فصول سے
 تعبیر کرتے ہیں یہ بوجہ حقائق فصول سے تبصیر قدرت
 نہ ہونے کے ہے اس طور پر کہ وہ اپنے غیر سے بلا
 ان لوازم کے جو ان سے پوشیدہ ہیں ممتاز ہوتے
 ہیں ۔ ایک مقدمہ ممنوع و کلام نامسموع ہے اور اس کے
 تسلیم کر لینے پر بھی جو کچھ ہماری نظر میں جوہر ذاتی ہو
 اوس عین واحد کے قیاس سے عرضی ہوگا اس لیے کہ
 اگر چہ حقیقت جوہر میں داخل ہے مگر اوس ذات واحد
 سے خارج اور اس کے ساتھ قائم ہی جسکی دلیل یہ کہ یہاں ایک
 جوہری ہی جو عین واحد کی علاوہ تخصیص غایت سقوط میں جس
 کشف ارباب حقیقت جو مشکوٰۃ نبوت میں ماخوذ ہے اسکی خلاف گویا

مخالف عاجز باشد از آفات دلیل والله یقول
تو مخالف دلیل قائم کرنے سے عاجز ہو جائیگا اور اللہ
الحق و ہدی المسبیل
سچ کتا ہے اور وہی راہ راست بنا ہے۔

قوله وان للعالم ثلاث مواطن احدها التعین الاول وتسمی فیہ شیوناً وثانیہما التعین
الثانی وتسمی فیہ اعیاناً ثابتة وثالثہما التعین فی الخارج وتسمی فیہ اعیاناً خارجة

اقول و تحقیق برای عالم سه مواطن اند کیے ازان
تعیین اول است کہ اسم شیون درو موسوم کردہ مثنوی
و دیگرے ازان تعین ثانی است کہ اعیان ثابتہ در
وی موجود اند و سوم ازان تعین فی الخارج است
کہ ازان مراد اعیان خارجہ اند باید دانست کہ موطن
عالم سه اند اول نفس الامر و ان عبارت است از
اقتضائات حضرت وجود الحق کہ بمنزلہ لوازم است
و صوفیہ ان را شیونات ذاتیہ گویند زیرا کہ ہر چہ
موجود شدہ یا خواہد بود و بازائے وی شائے و
اقتضائے مراد اول الاوائل را ثابت است پس
احدیت جمیع شیونات را موطن نفس الامر است و
چون مدار ادراک بہ تجربہ است کما برہن فی موضعہ
و حضرت وجود الحق بر اعلیٰ شواہق تجربہ است پس
بذات خود مدارک این شیونات ذاتیہ خود باشد
باین جہت صور علیہ نیز توان گفت نہ آنکہ در ذات
صور اشیا مرتسم اند تا لازم آید کہ ذات محل امور متکثرہ
شدہ تعالیٰ ذاتہ عن ذلک قال المحقق الحجة
میں کتا ہوں کہ حقیقتاً موطن عالم تین ہیں ایک وہ
تعیین اول جس میں شیون ہیں اور دوسرا تعین
ثانی جس میں اعیان ثابتہ موجود ہیں اور تیسرا
تعیین فی الخارج جس سے اعیان خارجہ مراد ہیں چنانچہ
چاہیے کہ عالم کے تین موطن ہیں اول نفس الامر
جس سے حضرت وجود حق کے اقتضائات مراد ہیں
جو بمنزلہ لازم کے ہیں اور حضرات صوفیہ ان کو شیونات
ذاتیہ کہتے ہیں اس لیے کہ جو کچھ موجود ہوا یا ہوگا اس کے
تقابلے میں ایک شان اور اقتضائات اول الاوائل یعنی ذات
کے لیے ثابت ہی تو احدیت کل شیونات کا موطن نفس الامر
ہے چونکہ ادراک کا مدار تجربہ پر ہے جیسا کہ بجائے خود
ثابت ہوا اور حضرت وجود حق چونکہ اعلیٰ مرتبہ تجربہ پر
ہے لہذا اپنے ان شیونات ذاتیہ کا مدارک خود ہوگا
اسی سبب سے صور علیہ بھی کہہ سکتے ہیں نہ اس
سبب ہی کہ ذات میں صور اشیا مرتسم ہیں جس سے
ذات کا محل امور متکثرہ ہونا لازم آوے گا اور
ذات حق اس سے برتر ہے۔ محقق جامی نے

فی مقدمۃ شرح الفصوص ففصل الامر بآلة	شرح فصوص کے مقدمین لکھا ہے کہ نفس الامر اوس
عن علم الذائق الحاوی لصورة الاشياء کلیاً	علم ذاتی سے مراد ہے جو صور اشیا کا دکھائی ہوں یا
وجزئاً صغیرها وکبیرها جمعاً وتفصیلاً	جزئی چھوٹے ہوں یا بڑے عینہ ہوں یا علیہ ذریعے
عینیۃ کانت وعلیۃ لا یغرب عندہ مثقال ذرة	جمع وتفصیل حاوی ہوا اوس سے کوئی ذرہ زمین اور
فی الارض ولا فی السماء موطن دوم خارج است	آسمان میں پوشیدہ نہیں دوسرا موطن خارج ہی اور
انچه از اطلاقات صوفی و تکلم و حکیم بے پردہ می شود	صوفیہ اور تکلمین و حکما کی گفتگو سے جو ظاہر ہوتا ہے وہ
این است کہ خارج کنایہ باشد از وجود منبسط زیر اکہ	یہ ہے کہ خارج سی وجود منبسط کی طرف اشارہ ہی کیونکہ
موجود فی الخارج آن را گویند کہ مرتب الاحکام والآثار	موجود فی الخارج وہ ہی جو احکام اور آثار مخصوصہ سے مرتب
المنقصہ باشد و ہر چند کہ مبدی حقیقی احکام و آثار حضرت	ہو اگرچہ مبدی احکام و آثار حقیقی حضرت وجود حق ہے
وجود الحق است لیکن چون صدور وجود منبسط از	لیکن جب اوس سی وجود منبسط کا صدور بطریق ایجاد ہے
بطریق ابداع است پس وجود منبسط را نیز مبدی ترتب	تو وجود منبسط کو بھی ترتب احکام و آثار مہیات کا مبدی
احکام و آثار مہیات تو ان گفت بآنکہ ربط و نسبت	کہہ سکتے ہیں باوجودیکہ مہیات مجہول الکلیات کا
مجهول الکلیات مہیات را با حضرت وجود مدبر	ربط حضرت وجود ہی بغیر ذریعہ وجود منبسط کی نہیں ہو سکتا
توسط وجود منبسط نتوان شد چنانچہ شب نشینان را	جس طرح کہ رات میں بیٹھنے والوں کو آفتاب سے
در استفاضۃ نور از شمس توسط قمر ضروری است پس	روشنی حاصل کرنے میں ماہتاب کا توسط ضروری ہے
ہر چہ درین وجود منبسط تحقق دارد وی را موجود	لہذا جو کچھ اوس وجود منبسط میں تحقق ہے اوس کو موجود
خارجی گویند و موطن سوم ازہاں موجودات است	خارجی کہیں گے تیسرا موطن موجودات کے ذہن میں
زیراکہ ہر چیز در ذہن کسی باشد البتہ از معدوم مطلق	اس لیے کہ جو چیز کسی کے ذہن میں ہوتی ہے وہ معدوم
ممتاز است و بسبب این تحقق محکوم علیہ احکام ثبوتی	مطلق سے یقیناً ممتاز ہے اور اسی تحقق سی محکوم علیہ
می شود کہ این را اعیان ثابۃ فرمودہ اند و ما قبل	احکام ثبوتی ہوتے ہیں جن کو اعیان ثابۃ کہتے
این را اعیان خارجیہ و موطن عبارت است از	ہیں اور اس کے ما قبل کو اعیان خارجیہ اور موطن سی مراد

محل اوقات و اقدام از عدم بوجود گذانی سر الحاقه اسی دارد کے عدم سی وجود میں آنی کی جگہ یا وقت ہے۔ گذانی سر الحاقہ

قولہ الاعیان ما شئت رائحة الوجود وانما الظاهر احكامها وانما لها

اقول اعیان ثابتہ ہوئے از وجود نہ شیدہ اند جز این نیست کہ ظاہر احکام و آثار وی اند یعنی اعیان ثابتہ ہنچان بر بطون اصلی خود اند و بر کے از وجود نہ شیدہ چہ کہ حقیقت واحدہ مطلقہ دران وجوب امکان ہر دو دائر اند پس ہر گاہ مقید شود با قول رب والہ است و ہر گاہ مقید شود در ثانی عبد و مالوہ است پس کن ہر دو در مرتبہ خود ہا متصف اند باوصاف ذاتیہ مخصوصہ کہ مقدی بنی شود کیے دیگرے و نیز متصف اند باوصاف عرضیہ مکتسبہ از آخر پس واجب غنی بذات است و ممکن فقیر بالذات این اجل مراتب است در عب ممکن چہ کہ موطن عبد ہماں عدم است این باشند معنی الاعیان ما شئت رائحة الوجود۔	میں کہتا ہوں کہ اعیان ثابتہ نے وجود کی نہیں سو نگھی ظاہر ان کے آثار اور احکام میں خود اسی طرح اپنے بطون اصلی پر ہیں کیونکہ حقیقت واحدہ مطلقہ میں وجوب اور امکان دونوں دائر ہیں جب اول سے مقید ہوگا تو رب والہ ہوگا اور جب دوسرے سے مقید ہوگا تو عبد و مالوہ ہوگا تو وہ دونوں اپنے مراتب میں اوصاف ذاتیہ مخصوصہ سے متصف ہیں جو ایک دوسرے سے مقدی نہیں ہوتے نیز اوصاف عرضیہ سی وجود کے سے مکتسب ہیں متصف ہوتی ہیں پس واجب غنی بالذات ہی اور ممکن فقیر بالذات اور عبد ممکن کے لیے اعلیٰ مقام ہی کیونکہ او کا مقام اصلی عدم ہی اور الاعیان ما شئت رائحة الوجود کے یہی معنی ہیں۔
--	---

قولہ وان المدرك في كل شيء هو الوجود وبواسطة يدرك ذلك الشيء كالنور

بالنسبة الى سائر الالوان والاشكال

اقول چون اشیا بخودی خود ہا معدوم اند پس بخیر مدرك می شود آن وجود است بواسطہ آن معلوم می شود آن شیء بخیر نور بہ نسبت تمام رنگها و شکلا حاصل این کہ صور امکانیہ رائیثہ مخصوص بذات است و آن را از حضرت اسماء و توجہات متعینہ اند	میں کہتا ہوں کہ جب اشیا خود بخود معدوم ہیں تو جو کچھ مدرك ہے وہ وجود ہے جسکے سبب سی وہ چیز معلوم ہو جاتی ہے جیسے نور بہ نسبت تمام رنگوں اور شکلوں کے خلاصہ یہ ہے کہ صور امکانیہ کو ایک خاص نسبت ذات سے ہی اور اسکے لیے حضرت اسماء و توجہات متعینہ ہیں
---	---

بتعینا تھا بسوی ہر واحد از صور مکانیہ کہ آن توجہ	کہ جو اسکے تعینات کی ساتھ صور مکانیہ میں دہر ایک کی طرح
حضرت غیر توجہ است از حضرت اسم آخر پس مثل	معلق ہیں کہ ہر اسم کی توجہ دوسرے اسم کی توجہ کی مغائر
واحد است و تائیل مختلفہ صاحب لمعات می طراز	پس مثل واحد ہے اور تائیل مختلف صاحب لمعات لکھتی ہیں
ماہ آئینہ آفتاب است بچانکہ از ذات خورشید در ماہ	کہ ماہتاب آفتاب کا آئینہ ہے جس طرح ذات خورشید سے
ہیچ نیست و لغہ ذات ماہ در آفتاب اثری کذا لک	ماہتاب میں کچھ نہیں ہے اور ذات ماہتاب ہی آفتاب میں
لیس فی ذاتہ من سواہ شئی ولا فی سواہ من	کوئی اثر نہیں اسطرح اسکی ذات میں اسکی سو کچھ نہیں اور
ذاتہ شئی انتہی و فقیہ علی مہایمی در امحاض الفیضہ	نہ اسکی ماسوا میں اسکی ذات کی سو کوئی خیر ہی انتہی اور
می گوید لا شک ان وجود کل شئی لم یکن	فقیہ علی مہایمی امحاض الفیضہ میں لکھتی ہیں کہ بیشک کسی چیز کا
من ذاتہ بل کان من اشراق نور الحق ولا	وجود نہ ذاتہ میں بلکہ وہ اشراق نور حق ہی ہے اور دفعی اسکی اور
شک ان بینہ و بین المحل نسبة منشاها	محل کو در میان میں ایک نسبت ہے جس کا نشا و صفائی
صفقہ فی الذات ہی مع الذات اسم من اسماء اللہ	ہے جو ذات کی ساتھ اسماء اللہ میں سے ایک اسم ہی ہے پس جب
فاسماء اللہ تعالیٰ ہی الظاہرۃ فی الاشیاء وہی	تعالیٰ کے اسماء ہی اشیا میں ظاہر ہیں اور وہی اسرار
اسرار الربوبیۃ لکن ما تظہر فی تملک الاسماء	ربوبیت میں ہیں لیکن جہاں یہ اسماء ظاہر ہوتے ہیں وہ رب
لا یصیر مقابل مریوبا و یتوہم القاصر انہ	نہیں ہو جاتا بلکہ مررب ہوتا ہے اور ناقص سمجھتا ہے کہ وہ رب
صار دبا کما یتوہم الصبی عند رویتہ صورۃ	ہو گیا جیسے بچہ آفتاب کا عکس آئینہ میں دیکھا کر سمجھتا ہے کہ
الشمس فی المرآۃ ان فی المرآۃ شمس انتہی عارف	میں آفتاب موجود ہے انتہی عارف دومی کہتی ہیں کہ ہر درو
گویدہ ہر درو دیوار گوید روشنم و پر تو غیری ندانم	دیوار روشن ہو کر کتا ہے کہ میں بدلتا روشن ہوں مجھ میں
نہیں نہم پس گوید آفتاب ای نار شد و چونکہ	کیسا کہ تو نہیں تو آفتاب کتا ہے کہ ای نالا ایتو میری عتاب
نائب شوم آید بدیدہ	ہو جائیکے بعد اگر یہ روشنی رہے تو دعویٰ بھی صحیح ہے۔

قوله ولا جل دوام الظهور و شدتہ لا یعلم هذا الادراک الا الخصاص

اقول در بڑی دوام ظہور و شدت ان این ادراک میں کتنا ہوں کہ اور جو اسکی دوام و شدت نہ ہو کی اسکا ادراک

ندانند مگر خواص چه هر قدر که نسب و اضافات
 افزون باشند خفاست و افزون تر پس ظهور او در
 عین خفاست و خفا در عین ظهور باید دانست که
 اہل شد مشاہدہ کردہ اند ظهور عالم بر دو وجہ یکے آنکہ
 حق مرآۃ خلق است پس خلق نظر کردند نفوس خود را
 بہ بصیر حق در مرآۃ حق فہو الناظر لنفسہ منحصراً
 دوم آن کہ خلق مرآۃ حق است پس حق ظاہر می شود
 بہ خلق بتورا سقادات شان و می بینند خود را
 ازان بصورت شان و بر ہر دو وجہ اگر محتجب شود حق
 از عالم ہر آئینہ فنا شود عالم دفعۃً واحدۃً پس عدم
 احتجاب و ازین وجہ لطف بعالم است و رحمت
 و از وجہ آخر احتجاب دست از عالم و آن سبب ظهور
 عالم است در اسرار الخلوۃ می آرد کہ غیر اند من اشد
 ظہورہ فی نورہ بحیث یضعف الادراکات
 الکونیۃ عند من سیمی ذلک الظہور الحجاب
 و ہو فی الحقیقۃ ظہور و ظہور اسماء و حقیقت ظہور
 ذات است چرا کہ اسماء امور عدمیہ اند و ظہور وجود
 و بطون ذات عین ظہور اسماء است و ظہور حق
 عین بطون او و بطون او عین ظہور او بحیثیت
 واحدہ چرا کہ او واحد از جمیع وجوہ است قال الشیخ
 الاکبر فعین اولینہ عین آخریتہ و عین
 خواص کی سوا عوام نمین کر سکتہ کیونکہ جب قدر نسبتین اور
 اضافتین زائد ہونگی اوسکا خفا زائد ہوگا پس اوسکا ظہور
 عین خفامین اور خفا عین ظہور میں ہی جانا چاہیے کہ
 اہل شدنی ظہور عالم در طریقہ پر مشاہدہ کیا ہی ایک یہ حق
 آئینہ خلق ہی تو خلق فی انہی نفوس کو بہ بصیر حق آئینہ حق میں
 دیکھا تو وہ اون سی اپنی ذات کا دیکھی والا ہی دوسرے کی
 خلق آئینہ حق ہی پس حق ہر خلق میں اونکے نور اسقاداتی
 ظاہر ہوتا ہے اور اپنے آپ کو اونکی صورتوں سی دیکھتا ہے
 اور دونوں طرح الحق عالم سے پوشیدہ ہو تو عالم کیلئے
 فنا ہو جائی تو اس وجہ سی اوسکا عالم سی پوشیدہ نہ ہونا
 لطف و رحمت ہی اور دوسری وجہ سی اوس کا عالم سی پوشیدہ
 ہونا عالم کے ظہور کا سبب ہی اسرار الخلوۃ میں لکھتی ہیں کہ
 علاوہ اس کے کہ اوسکا ظہور تو بہت زیادہ ہی ایسا کہ اوسکی
 نزدیک جس فی اوس ظہور کا نام حجاب کھای ادراکات
 کونیہ کو اپنی نور میں ضعیف کر دیتا ہے اور وہ حقیقت
 حجاب نہیں ہی بلکہ ظہور ہی ہی اور اسماء کا ظہور در حقیقت ذات
 ظہور ہی کیونکہ اسماء امور عدمیہ ہیں اور ظہور وجود ہی اور ذات
 کا بطون عین اسماء کا ظہور ہی اور حق کا ظہور اوس کا عین
 بطون اور اوس کا بطون عین ظہور ہے بحیثیت احدہ
 کیونکہ وہ کل حیثیتوں سی واحد ہے شیخ اکبر نے فرمایا ہے
 اوس کی عین اولیت عین آخریت ہے اور عین

ظاہریتہ عین باطنیتہ والیہ کان یشیر	ظاہریت عین باطنیت ہی اور بوسعد خراز اپنی قول مجتہد
الخراز بقولہ مجمعة بین الصندین ثم یتلو	بین الصندین میں اسی طوط اشارہ کرتی ہیں اور پھر
ہو الاول والاخر والظاہر والباطن شد	پڑھتے ہیں کہ وہی اول و آخر اور ظاہر اور باطن ہی اور
ظہورہ انما ہو تعینہ بالکثرات وذلیک	اوسکے ظہور کی شدت بسبب اس کی تعین کثرت کے
عین خفاء الوحدة انتھی	ہے اور یہ عین خفاء وحدت ہے انتھی

قوله وان القرب قربان قرب النوافل وقرب الفرائض اما قرب النوافل فمحور وال صفات البشرية وظهور صفات الله تعالى بان یحیی یمیت باذنه تعالى ویبصر ویسمع من جمیع جسدہ لا من الاذن والعین فقط وكذا یسمع السموات من بعید ویبصر المبصرات من بعید علی هذا القیاس فهذا المعنی فناء الصفات فی صفات الله تعالى هو ثمرہ قرب النوافل

اقول رب تحقیق قرب دو انداز کے قرب نوافل و قرب فرائض اما قرب نوافل پس عبارت است از زوال صفات بشریہ و ظهور صفات حق تعالیٰ بزرگ باین طور کہ زندہ و مردہ کند بآذن حق و بنیاد شنوا شود از حیثیت جسد خود نہ از چشم و گوش فقط و بچنین بشود و سموعات بعیدہ و مبصرات بعیدہ از دور و برین قیاس پس باین معنی فناء صفات عبد است در صفات حق و این ثمرہ قرب نوافل است و حدیث صحیح بخاری لا ینزال العبد یتقرب الی بالنوافل مشیر این قرب نوافل است در درجین مرتبہ بندہ فاعل است و حق آکہ و تحقیق حقہ این ہر دو قرب نوافل و فرائض از رسالہ تنویر الافق تو ان جنت

مین کتا ہوں در حقیقت در قرب میں ایک قرب نوافل و دوسرا قرب فرائض قرب نوافل صفات بشریہ کو رائل اور صفات حق کے اوس پر ظاہر ہونے سی مراد ہے اس طرح کہ باذن حق مارے اور جلالت اور حیثیت اپنی جسد کے دیکھے اور سننے نہ صرف کان اور آنکھ سی اسی طرح سموعات اور مبصرات بعیدہ کو دور سے دیکھے اور سننے اور اسی قیاس پر اور بھی میں پس یہی معنی صفات عبد کے صفات حق میں فنا ہونے کے ہیں اور یہ قرب نوافل کا ثمرہ ہی صحیح بخاری کی حدیث ہے کہ ہمیشہ بندہ میری طرف تدریج نوافل کی قرب ڈھونڈتا رہتا ہے اس سی قرب نوافل کی طرف اشارہ ہے اس مرتبہ میں بندہ فاعل ہی اور حق الادرست نوافل کی پوری تحقیق میری رسالہ تنویر الافق میں دیکھنا چاہیے

و باید دانست کہ قرب پنج مرتبہ دارد یکی قرب مانی
چنانچہ زمان سرور انبیا قریب بزمان عیسی است
از زمان موسی علیہم الصلوٰت و التسلیمات و دوم
قرب مکانی چنانچہ قمر با قریب تر از شمس است
چہ قمر در سماے اولی است و شمس در سماے ساد
سوم قرب عقلی چنانچہ بایزید بسطامی و ابوالحسن
خرقانی رضی اللہ عنہما سرور عالم صلی اللہ علیہ و
سلم نزدیک تر بودند از عتبہ و شیبہ درین جا قریب
بعد باوصاف ملکوتی و شیطانی است نہ زمانی
مکانی چہ عتبہ و شیبہ بزمان و مکان نزدیک تر
بودند و عقل زیادہ ازین سہ مرتبہ ادراک ندارد
چهارم قرب آفریدگار تعالی و تقدس بہر موجودی
کہ آن را قرب من حیث الوجود و الاحاطہ گویند
مثال قرب روح با جسد مثال قرب خدای تعالی
با کل کائنات است و هو من خیر المثلثال
و لله المثل الا علی چہ روح نہ درون قالب است
و نہ برون قالب نہ متصل بقالب نہ منفصل ملک
روح از عالم دیگر است و از دخول و خروج اتصال
و انفصال و غیرہ از لوازم اجسام هیچ نسبت ندارد
و باین ہمہ ذرہ از ذرات قالب نیست کہ روح
بحقیقت و بذات با اوست پس معیت حق سبحانہ
تعالی

جاننا چاہی کہ قرب کے پانچ مرتبہ ہیں ایک قرب مانی
مثلاً آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا زمانہ حضرت عیسیٰ کے زمانے سے
بہ نسبت حضرت موسیٰ کے زمانے کے قریب تھا و سارا
قرب مکانی جیسے ماہتاب بہ نسبت شمس کے ہم سے زیادہ
قریب ہے کیونکہ ماہتاب پہلے آسمان پر ہی اور شمس
چھٹے آسمان پر تعمیر ہے قرب عقلی جیسے بایزید بسطامی و
ابوالحسن خرقانی آنحضرت مسمی بہ نسبت عتبہ و شیبہ کی زیادہ نزدیک
تھے یہاں قرب و بعد اوصاف ملکوتی اور شیطانی سے
ہے نہ زمان و مکان سے کیونکہ عتبہ و شیبہ زمان و مکان
مکاناً زیادہ قریب تھے اور عقل ان تین مرتبوں سے
زیادہ ادراک کی طاقت نہیں رکھتی چہ تھے قرب حق
بہر موجود جس کو قرب من حیث الوجود و الاحاطہ
کہتے ہیں قرب روح با جسد کی مثال قرب حق
بجمع کائنات کی طرح ہے۔ یہ بھی ایک ضرب المثل
ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کے واسطے اعلیٰ مثال
ہے کیونکہ روح نہ جسم کے اندر ہے نہ جسم سے باہر
نہ متصل ہے نہ علیحدہ بلکہ روح دوسرے عالم
سے ہے لوازم جسمانیت یعنی دخول و خروج و اتصال
و انفصال وغیرہ سے کوئی نسبت نہیں رکھتی
اور باین ہمہ ذرات جسم سے کوئی ذرہ ابہا نہیں جس
میں روح حقیقاً و بالذات نہ ہو پس معیت حق

با عالم ہرین مثال است من عرف نفسه
فقد عرف ربه اشارت بدین سر بود دھو مکمل

اینما کنتہ خبر عارف صاحب بصیرت نہ اند چون
این قرب بر دل عارف ہویدا گردد در نظر او قرب

سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم و جبریل علیہ السلام
عرش و سدہ و مومن و کافر و مورچہ و پشہ بہ قیوم

وجود ہمہ یکسان گردد و مآثری فی خلق الرحمن
من تفاوت شیر بدانست و للہ المشرق

و المغرب فاینما تلوفا تم وجه اللہ ان
اللہ واسع علیم بخیر از ان کذا فی التبصیر للشیخ

القونوی ۱۰ چون خرد باست مشرف
تمت ہرچہ زد و قاصر بود این دیدت نہ نیست

قاصر دیدن روی فالان ہذا سکون و جنبش
در استحان ہذا خرد غافل شود بر بدست ہذا زان

عقلش ملامت نمی کند ہرگز نہ بودے حاضر و غائب
بدے ہذا ملامت کے ترا سیلی زدے ہذا چون

ببینی قرب حق اندر نشود ہذا زان بدانی قرب
خورشید وجود نہ قرب ہیچون است عقلت اب تو نیست

چپ و راست پس یا پیش او نہ قرب ہے چون
چون نباشد شاہ را ہذا کنایہ بحث عقل این را مآ

و درین قرب چارم حضرت مجدد در مکتوب اول

عالم کے ساتھ اسی طرح ہے من عرف نفسه فقد عرف
ربه سے اسی سر کی طرف اشارہ ہے اور وہ ہو مکمل

اینما کنتہ کار از عارف صاحب بصیرت کے سو کوئی
نہیں جانتا جب یہ قرب عارف کامل کے دل پہنکا

ہوتا ہے تو اوس کی نظر میں قرب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
و عرش و سدہ و مومن و کافر و مورچہ و پشہ خدا کی ساتھ ہے

برابر ہو جاتا ہی مآثری فی خلق الرحمن من تفاوت
اشارہ اسی طرف ہے اور آیت و للہ المشرق

اسی کی خبر ہے ایسا ہی شیخ قونوی کے تبصرہ میں ہے
۱۰ جیسے تمھاری عقل تمھارے جسم کی خبر رکھتی ہے

اگرچہ اوس کی دید سے تم قاصر ہو لیکن اوس کی دیکھنا
سکون اور جنبش رکھنے سے قاصر نہیں ہے جو شخص عقل

سی غافل ہو کر برائی پر تن جاتا ہے تو اوس کی عقل
پھر اوس کو ملامت کرتی ہے اگر عقل حاضر نہ ہوتی

غائب ہوتی تو طباغچہ ملامت تجھے کون مارنا جب
تم قرب حق کو نشود میں دیکھو گے تو قرب خورشید وجود

جان سکتے ہو جس طرح تمھاری عقل کو تم سے ایک
بے مثل قرب ہے کہ وہ نہ تمھارے داہنے ہے نہ

بائیں نہ سامنے نہ پیچھے تو قرب حق کیوں بے مثل
نہ ہو جس میں عقل بحث نہیں کر سکتی اور اس چوتھے

تسرب میں حضرت مجدد نے اپنے مکتوبات کی

۱۰ اللہ وسیع علیم بخیر از ان کذا فی التبصیر للشیخ القونوی ۱۰
۱۲ اللہ وسیع علیم بخیر از ان کذا فی التبصیر للشیخ القونوی ۱۲

جلد ثالث حرفے باقرہ نیز مذکور ہستی باہیت خود
 آن شئی شئی است و از برای ثبوت ماہیت مکران
 شئی را ہیچ جعل جاعل در کار نیست کہ ثبوت شئی
 مرفض خود را ضروری است ازین جا گفت اند
 کہ جعل در نفس ماہیات ثابت نیست و ماہیات
 معمول نیست بلکہ جعل جاعل از برای اتصاف
 ماہیات بوجود در کار است فعل صباغ در اتصاف
 ثوب است بہ لون نہ اینکه ثوب اثوب سازد و لون
 را لون گرداند کہ آن تحصیل حاصل است پس جعل
 در نفس شئی نہ شد بلکہ در اتصاف شئی بوجود شد پس
 ثابت شد کہ شئی باہیت خود شئی است این معنی
 در نظر کشفی در ظل شئی و عکس شئی مفقود است کہ
 عکس و ظل شئی باہیت ظلی و عکسی خود ظل و عکس
 نیست بلکہ بہ ماہیت اصل خود ظل و عکس گشتہ است
 چہ ظل ماہیت ندارد ہمان ماہیت اصل است کہ
 بہ ظل خود ظہور نمودہ است پس اصل اقرب باشد ظل را
 از نفس خود چہ ظل بہ اصل خود ظل است نہ بنفس خود
 چون عالم ظلال و عکس افعال و جہی است ناچا
 افعال کہ اصول دیند از عالم بعالم اقرب باشند
 و بخین چون افعال ظلال صفات جہی اند جل
 شانہ ناچار صفات بعالم از عالم و از اصول عالم

تیسری جلد میں بہت اچھی بات کہی ہے کہ ہر شے اپنی
 ماہیت سے شے ہے اور ثبوت ماہیت کے لیے اس شئی
 کو مخصوص طور پر کوئی جعل جاعل درکار نہیں کیونکہ شئی
 کا ثبوت اپنی ذات کے لیے ضروری ہے اسی لیے کہتی
 ہیں کہ جعل نفس ماہیات میں ثابت نہیں اور ماہیات
 معمول نہیں ہیں بلکہ جعل جاعل وجود کو ماہیات سے
 متصف کرنے کے لیے درکار ہے رنگ ریز کا کام کپڑے کو
 رنگین کرنے کا ہے نہ کپڑے کو کپڑا بنانا اور رنگ کو رنگ
 کرنا کہ وہ تحصیل حاصل ہے پس جعل نفس شئی میں نہ ہوا
 بلکہ شئی متصف بوجود ہوئی تو ثابت ہوا کہ شئی اپنی ماہیت
 سے شے ہے اور یہ معنی اہل کشف کی نظر میں ظل شئی اور
 عکس شئی میں مفقود ہیں کہ عکس اور ظل شئی اپنی ماہیت
 ظلی اور عکسی سے خود ظل اور عکس نہیں بلکہ اپنی اصل ماہیت
 ظل اور عکس ہو گئے ہیں کیونکہ ظل ماہیت نہیں کھتا اسی
 ماہیت اصل نے ظل میں اپنا ظہور کیا ہے پس اصل بذاتہ
 ظل سے قریب تر ہو گا کیونکہ ظل اپنی اصل سے ظل ہے
 نہ اپنے نفس سے چونکہ عالم افعال و جہی کے ظلال
 اور عکس کا نام ہے تو لامحالہ افعال جو اس کے
 اصول ہیں عالم سے بنسبت عالم کے قریب تر
 ہوں گے اور اسی طرح جب افعال واجب تعلق کے ظلال
 صفات ہیں تو وہ عالم سے بنسبت عالم اور اصول عالم کے

کہ افعال باشند اقرب باشند کہ اصل لاصول اند و چون صفات نیز ظلال حضرت ذات اند و حضرت ذات جل سلطانہ اصل جمیع اصول است لاجرم حضرت ذات بعالم از عالم و از افعال و صفات و جہی اقرب باشند این است بیان اقربیت و س تعالی کہ در حیز تحریر و بیان آمد عقلاً اگر بر سر انصاف بیایند بحث کہ قبول این معنی نمایند اگر قبول نمایند غم نیست کہ خارج از بحث اند انتہی پنجم قرب من حیث السلوک الاستعداد و آن بر دو نوع است یکے قرب نوافل دوم قرب فرائض قرب نوافل عبارت از آنست کہ سالک خود را فاعل یا بدو حق را آلہ چنانچہ بی سیمع و بی مبصر اشارت ست بآن و قرب فرائض عبارت است از آنکہ سالک خود را آلہ یا بدو حق را فاعل چنانچہ الحق بنطق علی لسان عمر اشارت است از ان این قرب فرائض پس از فناء وجود سالک میسر گردد و بخلات قرب نوافل کمافی الانبیاہ۔

کہ افعال واجبہ ہن زیادہ قریب ہون گے کیونکہ اصل لاصول ہن اور جب صفات بھی حضرت ذات کے ظلال ہن اور حضرت ذات کل اصلون کی اصل ہے لامحالہ حضرت ذات عالم کے ساتھ عالم سے اور افعال اور صفات و جہی سی قریب تر ہوگی یہ وجہ تعالیٰ کی اقربیت کا بیان ہے جو تحریر و بیان میں آیا اگر عقلاً انصاف پر آدین تو ممکن ہے کہ اسے قبول کریں اور اگر قبول نہ کریں تو کوئی غم نہیں کہ وہ خارج از بحث ہن انتہی۔ یا پنجون قرب بحیثیت سلوک و استعداد کے ہی جو دو ستون پر ہی ایک قرب نوافل دو سر قرب فرائض قرب نوافل سی یہ مراد ہی کہ سالک اپنی کو فاعل اور حق کو آلہ یا بدو جسکی طرف بی سیمع و بی مبصر اشارہ ہی اور قرب فرائض سی یہ مراد ہے کہ سالک اپنے کو آلہ اور حق کو فاعل یا بدو جسکی طرف الحق بنطق علی لسان عمر میں اشارہ ہے اور یہ قرب فرائض بعد فناء وجود سالک کے میسر ہوتا ہے بخلات قرب نوافل کے جیسا کہ انبیاہ میں ہے۔

قوله واما قرب الفرائض فهو فناء العبد بالکلیۃ من شعوب جمیع الموجودات حتی عن نفسه ایضاً بحیث لم یبق فی نظره الا الوجہ الحق سبحانہ و هذا مغنی فناء العبد فی اللہ و هو ثمرة قرب النوافل

اقول قرب فرائض ان کہ بندہ بالکلیۃ فانی شود مین کہتا ہوں کہ قرب فرائض یہ ہی کہ بندہ تمام موجودات

از ادراک کل موجودات حتی از نفس خود بطوری
 باقی نماند در نظر ادب و جو حق این فناء العبد
 فی اللہ است و آن ثمره قرب فرائض است حاجی
 در اشعۃ اللمعات در بیان این قرب میفرماید کہ حکم
 فرمودہ ان اللہ واسع علیہ گنجایش آن دارد کہ
 خود بصورت ہمہ گویندگان و ہم بصورت ہر چہ
 گویند بر آید پس ہر کہ گوید و ہر چہ جوید ہمہ درست باشد
 لہذا جنین سراسر ہر چند نازکی دارد اما معذہ در دارے
 خود گفت حقیقت خود و خود شنیدہ زبان روی کہ خود
 نمود خود را خود دیدہ و جنید رضی اللہ عنہ کہ لسانی است
 از اللہ حق میفرماید سی سال است کہ من با حق
 سخن می گویم و خلق پندارد کہ با ایشان می گویم یعنی
 جنید در مجال خلق حق را می دید و شنوندہ اورا
 میدانست و محبوبان پنداشتند کہ با خلق می گوید
 و شنوندہ ایشان اند بلکہ خود جنید در میان خود
 حق میگفت و محبوبان پنداشتند کہ جنید می گوید
 بمع موسی ہم اومی شنید کہ زبان شجرہ گفت انی
 انا اللہ رب العالمین انتی ملخصاً و نیز باید دانست
 کہ این دو قرب مرتبہ احسان بندہ اند کہ ان را
 سیر و سفر معنوی گویند در قرب نوافل حق ہن
 بندہ بود و بندہ ظاہر حق و این مرتبہ در فناء صفات
 کے ادراک سے باکل فانی ہو جائے حتی کہ اپنے نفس سے
 بھی ایسا کہ اوسکی نظر میں حق کے سوا کچھ باقی نہ رہے اور
 یہی اللہ میں بندہ کی فنا ہی اور یہی قرب فرائض کا ثمرہ
 ہی مولانا جامی اشعۃ اللمعات میں اس ترک کے بیان میں فرماتے
 ہیں کہ حکم ان اللہ واسع علیم اسکی گنجایش ہی کہ کئی کو
 تمام کہنے والوں کی صورت یا جس صورت میں کردہ
 کہیں ظاہر کر دی تو جو کوئی جو کچھ کہے اور جو کچھ ڈھونڈے
 سب درست ہے ایسے سراسر کا انظار اگرچہ نازک ہی لیکن
 معذہ در معذہ ہی سے خود اونی اپنی حقیقت کہی اور خود ہی
 سنی اسی سب سے خود ہی ظاہر ہوا اور خود ہی نے اپنی آپ کو
 دیکھا اسان الحق حضرت جنید فرماتے ہیں کہ تیس برس سے
 میں حق ہی باتیں کرتا ہوں اور لوگ سمجھتے ہیں کہ اونی باتیں
 کرتا ہوں یعنی وہ مظاہر خلق میں حق کو دیکھتے اور اسی کو
 سننے والا جانتے تھے اور محبوب لوگ سمجھتے تھے کہ وہ ہم سے
 کہتے اور ہم اس سے سنتے ہیں بلکہ خود جنید بھی در میان میں بھی
 حق ہی کہتا تھا اور لوگ جانتے تھے کہ جنید کہتے
 ہیں اور سمع موسی سے بھی اوسی نے سنا جس فی زبان
 شجرہ سے کہا کہ بیشک میں اللہ تمام عالم کا رب ہوں انتی نیز
 جانتا چاہیے کہ دونوں مراتب بندہ کے لی مرتبہ احسانی
 ہیں جسکی سیر و سفر معنوی کہتی ہیں قرب نوافل میں حق بندہ
 کا باطن ہوتا ہے اور بندہ حق کا ظاہر اور مرتبہ فناء صفات

حاصل می شود و در قرب فرائض حق ظاهر بندہ بُو
 و بندہ باطن حق و این ترتیب در فائے ذات وصول
 بمقام فرق بعد الجمع حاصل می آید صدر الدین قزوینی
 میفرماید کہ باطن حق ظاهر انسان کامل است ظاهر
 حق باطن انسان کامل یعنی باطن ظاهر انسان
 کامل باطن ظاهر حق است۔
 حاصل ہوتا ہے اور قرب فرائض میں حق بندہ کا ظاہر اور
 بندہ حق کا باطن ہوتا ہے اور یہ مرتبہ فائے ذات اور مقام
 فرق بعد الجمع کے وصول میں حاصل ہوتا ہے صدر الدین
 قزوینی فرماتے ہیں کہ حق کا باطن انسان کامل کا ظاہر ہے
 اور حق کا ظاہر انسان کامل کا باطن یعنی باطن و ظاہر
 انسان کامل کا حق کا باطن باطن باطن ہے۔

قوله وان من القائلين جلالة الوجب من يعلم ان الحق سبحانه حقيقة جميع الموجودات ولكن لا يشاهد الحق سبحانه في الخلق

اقول و برخی از قائلین وحدت وجود کسانے اند کہ
 میدانند این کہ حق سبحانه تعالی حقیقت جمیع موجودات
 است و این از تعاریر سر برهن شد اما مشاہدہ حق
 در خلق نمی کنند تفصیل این آئندہ می آید
 میں کہتا ہوں کہ بعض قائلین وحدت وجود میں لوگ
 ہیں جو یہ جانتے ہیں کہ حق تمام موجودات کی حقیقت ہے
 اور یہ تقریر و ن سے ظاہر ہو چکا لیکن حق کا مشاہدہ خلق
 میں نہیں کرتے اسکی تفصیل آئندہ آتی ہے۔

قوله و منهم من يشاهد الحق في الخلق فهو احياء بالقلب هذه المرتبة اولى من الاولى
 اقول و بعض آنند کہ مشاہدہ حق در خلق می کنند
 بشہود حالی قلبی و این مرتبہ بہ نسبت اولے
 اولیٰ است جبہ کہ مشاہدہ مجمل است و بفضل
 میں کہتا ہوں اور بعض وہ لوگ جو حق کا مشاہدہ خلق
 میں شہود حالی قلبی سے کرتے ہیں اور یہ مرتبہ پہلے مرتبہ سے
 اچھا ہے کیونکہ اس میں مجمل کا مشاہدہ بفضل میں ہے۔

قوله و منهم من يشاهد الحق في الخلق و الخلق في الحق لا يكون احدهما مانعاً عن الآخر
 شہود عیانیا و هذه المرتبة اعلى و اولى من المرتبة السابقيه و هي مقام الانبياء و الاقطار متابعتم انهم

اقول بعضی از ان مشاہدہ حق در خلق و خلق در
 حق میکنند و یکے مر دیگر را حاجب مانع نیست از دیگر
 بشہود عیانی و این مرتبہ اعلى و اولیٰ است از دو مرتبہ
 میں کہتا ہوں ان میں سے بعض حق کا مشاہدہ خلق میں اور
 خلق کا حق میں کرتے ہیں اور ان دونوں میں سے ایک سے دوسرے کا
 عیانی ہی حاجب مانع نہیں یہ مرتبہ مراتب سابقہ سے اعلى و اولیٰ ہے

سابق و این مقام انبیاء و اقطاب است بہ نسبت
 انبیاء شیخ اکبری فرماید کہ الناس علی ثلاثہ اقسام
 قسم بری المخلوق ولا یری الحق وقسم بری
 الحق ولا یری المخلوق وقسم جامع بین المخلوق
 والحق وهو صاحب البقاء النبی مولانا روم میفرماید
 ۱۵ آن یکے ماسے ہی میں عیان ہوا ان یکے
 نامیک می بین جہان ہوا ان دگر سہ ماہی بند بہم
 این سہ کن شستہ یک موضع بہم یعنی خلق قسم
 اندیکے آن کہ در نظر او موجود و مشہود جز حق نہ باشد
 حق را بند و بس و آن موحداست دوم آنکہ در چشم او
 مشہود و موجود جز خلق نہ باشد و این بموجب
 در بیت اول بیان پہنچہ قسم است سوم آنکہ ہم
 مشاہدہ حق کند در مرآت خلق و ہم مشاہدہ خلق
 کند در مرآت حق و ہم مشاہدہ ہر دو مرآت و این
 کس محقق است جامی فرماید ۱۶ اعیان ہر آئینہ
 حق جلوہ گر است ہا نور حق آئینہ و اعیان صورت
 در چشم محقق کہ حدید البصر است ہر یک زرد این
 آئینہ آن دگر است ہا و در نقد النصوص تعلیقات
 آن مولانا جامی نوشتہ اند کہ مردم بر چار مقام اند
 یکے فرق اول کہ دردی شود خلق است مجتب از
 حق و صاحب این ہمہ خلق بگرد حق را جمیع وجوہ

اور یہ انبیاء کا مقام ہے نیز اقطاب کا بتائے انبیاء شیخ اکبری
 فرماتے ہیں کہ لوگ تین قسم کے ہیں ایک وہ جو خلق کو دیکھتے
 اور حق کو نہیں دیکھتے دوسرہ جو حق کو دیکھتے اور خلق کو
 نہیں دیکھتے تیسری وہ جو حق اور خلق دونوں کے جامع ہیں
 یہی صاحب بقا ہیں انتہی مولانا روم فرماتے ہیں ایک وہ
 شخص ہے جو ہاتھ پاؤں صاف ظاہر دیکھتا ہے اور ایک وہ
 شخص ہے جو جہان کو تاریک دیکھتا ہے تیسرہ شخص ہے جو بین
 جہان ایک ساتھ دیکھتا ہے اور یہ تینوں باہم ایک جگہ بیٹھے ہوئے
 ہوتے ہیں یعنی خلق تین قسم پر ہی ایک وہ جسکی نظر میں حق
 کی سوا کوئی موجود مشہود نہ ہو یہ موحدا ہے اور ایک جسکی نظر
 میں خلق کی سوا کوئی موجود اور مشہود نہ ہو یہ مجتب ہے شر اول میں
 انھیں لوگوں کا بیان ہے اور ایک وہ جو حق کو آئینہ خلق
 میں اور خلق کو آئینہ حق نیز دونوں کا علیحدہ علیحدہ بھی مشاہدہ
 کرے اور یہی محقق ہے مولانا جامی فرماتے ہیں تمام
 اعیان آئینہ کی طرح ہیں جس میں حق جلوہ گر ہے یا نور
 حق آئینہ ہے اور اعیان صورت میں نیز نظر محقق کی
 نگاہ میں ان دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کا آئینہ
 ہے اور نقد النصوص اور اس کے تعلیقات میں
 مولانا جامی لکھتے ہیں کہ آدمی چار مقام پر ہیں
 ایک صاحب فرق جو حق کو علیحدہ سے دیکھتا ہے اور
 یہ شخص بالکل خلق کو دیکھتا ہے اور حق کو ہر طرح سے

غیر داند دوم جمع کہ در وی شہود حق است بی خلوت
 و این مرتبہ فنا ساک است چہ تا زمانے کہ ہستی
 ساک بر جا بود شہود حق بے خلق نیست و صاحب
 این مقام وحدت را در کثرت ملاحظہ نماید و صاحب
 فنا از دو حال خالی نیست کیے آن کہ بالکل سلوک العقل
 شود و در ان سلوک و بخودی ماند و این طائفہ را مجدد و
 مطلق خوانند قلم تکلیف بر آہنا نیست معاف و
 ترخان حق اند چہ تکلیف بعقل است ایشان مجاہدین
 حق اند انکار و اقتداء ایشان نباید کرد **د** گشتہ اند
 این قوم ترخان خدا بکے بود انکار ایشان خود را
 رو بصدق ال بحوزہ ایشان نظر نہ منکر و مانع مشوی
 بے خبر و محققان صوفیہ این طائفہ را کامل نامند
 زیرا کہ ساک قبل از وصول بمقام جمع و استغراق
 اشیاء از من جمیع الوجوہ غیری میند و در مقام تعطل
 و تفرقہ بود و در ہنگام استغراق نہ کثرت حقیقی میند
 نہ اعتباری پس درین مرتبہ استغراق عدم متیاز
 تابع و متبوع و عابد و معبود است و ساکن مقام
 استغراق پردہ در شریعت دیگر آن کہ پس از فنا
 آہنا ما بہ بقا و حق باقی گرداند سوم فرق ثانی کہ در و
 شہود و خلق است قائم بحق و صاحب این مقام کثرت
 را در وحدت می نگرد و ہر جمع الجمع کہ در و شہود وحدت

غیر جانتا ہے دوسرے جمع جس میں حق کا شہود بغیر
 خلق کے ہی اور یہ مرتبہ فنا ساک کا ہی کیونکہ جب تک ساک
 کی ہستی قائم ہوتی ہی حق کا شہود بغیر خلق کے نہیں ہوتا
 اس مقام والا وحدت کو کثرت میں دیکھتا ہی اور صاحب فنا
 دو حال سی خالی نہیں ایک وہ جو بالکل مسلوک العقل ہوں
 اور سلوک و بخودی میں رہن جسکو مجدد کہتے ہیں دوسرے تکلیف
 شرعیہ نہیں سب اونکو معاف ہی وہ لوگ ترخان حق ہیں
 کیونکہ تکلیف عقل پر ہے اور نہ مجاہدین حق ہیں ان کا انکار
 اور انکی اقتداء نہیں کرنا چاہیے یہ قوم خدا کی ترخان ہی
 انکا انکار کسی طرح جایز نہیں صدق ال سی انکی طرف متوجہ
 رہو اور ان کے منکر نہ ہو ترخان سے مصاحبین خاص راہ
 ہیں جو تمام امور سے مستثنی ہوتے ہیں محققین صوفیہ ان کو
 کامل نہیں جانتے اس لیے کہ ساک وصول سی پہلے مقام
 جمع و استغراق میں اشیاء کو ہر طرح غیر دیکھتا ہی اور مقام
 تعطل اور تفرقہ میں ہوتا ہی اور بحالت استغراق نہ کثرت
 حقیقی کو دیکھتا ہی اور نہ اعتباری کو پس اس مرتبہ استغراق
 میں تابع و متبوع و عابد و معبود کا امتیاز نہیں ہی اور
 ساک مستغرق پردہ در شریعت ہے دوسرے یہ کہ بعد
 فنا کے بقا و حق سے باقی رہتے ہیں تیسرے فرق ثانی ہیں
 جس میں شہود و خلق قائم بحق ہونیکے ساتھ ہر جمع الی کثرت کو
 وحدت میں دیکھتے ہیں جو حق جمع الجمع جس میں شہود وحدت

در کثرت و شہود کثرت در وحدت می باشد فی انفسا ک
انتہی و جمع الجمع مقام سرور انبیا است صلی اللہ علیہ و
سلم و ورثہ وی صاحب گلشن راز گوید سہمہ از
وہم نسبت این صورت غیرہ کہ نقطہ دائرہ است از غرت
سیرہ یکہ خط است ز اول تا آخرہ بر و خلق جہان
گشتہ مسافرہ درین رہ انبیا چون ساربان اند
دلیل در پیمائے کارواندہ و زایشان سیدما گشتہ
سالارہ ہون اول ہون آخر درین کارہ مقام
دلکشایش جمع جمع است و جمال جان فزایش
شمع جمع است و نیز باید دانست کہ مرتبہ جمع را کما
مرتبہ تھا خوانند چہ انسان درین مرتبہ از خود فانی
و بہ بقائے حق باقی و گاہے مرتبہ فنا گویند و مرتبہ
فرق ثانی را بقا چہ انسان در مرتبہ جمع از خود فانی
و در مرتبہ فرق ثانی بحق باقی اللہم ادر نقنا ہذا
المقام ببرکۃ سید انبیاءک علیہ و علیہم السلام
حضرت سید الانبیاء علیہ السلام عطا کر۔

قوله ومن المحال ان يحصل المرتبة المتوسطة من تلك المراتب الثلاثة لمن خالف الشريعة
والطريقة فضلا عن المرتبة الاخيرة التي هي اعلى مقامها من المرتبتين

اقول و محال است کہ حاصل شود مرتبہ متوسطہ
ازین ہر سہ مراتب کسی را کہ خلاف شریعت و طریقت
بود چہ جائے مرتبہ اخیرہ جمع الجمع کہ اعلی مراتب است
کہ حاصل شدن آن از اجلی محالات است و اعلم
مین کہتا ہون اور محال ہی کہ مرتبہ متوسطہ اسکو حاصل
ہو جو خلاف شریعت و طریقت ہو تو مرتبہ اخیرہ یعنی
جمع الجمع کا جو سب سے اعلیٰ مرتبہ ہے کیا ٹھکانا کیونکہ
اوس کا حاصل ہونا بالکل محالات سے ہے واضح ہو کہ

ان الرياضات لا تقيد ولا تقرب العبد الى الله	رياضات حجت تک موافق شریعت و متابعت سنت نبوت
ما لم تكن على موافقة الشريعة ومتابعة السنة	تب تک نہ وہ مفید ہو تو میں اور نہ اوس سے بندہ کو حق
كما قال الشيخ الحنيد قدس سره الطرق كلها	کا قراب حاصل ہوتا ہے چنانچہ حضرت شیخ حنید قدس سرہ
مسدودة على الخلق الا من اقتفى اثر رسول الله	ارشاد ہے کہ بجز متابعت نبوی صلعم کے اور سب امن خلق
صلى الله عليه وسلم فيخذ لا بد لمن اراد التقرب	پر بندہ میں تو جو کوئی تقرب الی اللہ بندہ ریاضات حکیمہ
الى الله تعالى بالرياضات الحكيمة ان يقتدى	چاہے اوس سے شریعت قرار کی اقتد اور سنت سنید کی
بالشريعة الغراء ويتبع السنة الحسنة حتى ينتج	پیروی کرنا چاہیے تاکہ نیک ریاضات یعنی معرفت تقرب
له من الرياضات التقرب اليه تعالى المعرفة	الہی ظاہر ہو کیونکہ ترک اقتداء و اتباع سی اہل ریت
به فعدم الاقتداء وترك الاتباع قد ضل	بجز ریاضات اخراجیہ کے بجائے نور ہدایت حاصل
المرأضون بمجرد الرياضات الاختراعية عن	کرنیک لڑا ہو گئے باوجودیکہ اوہوں نے ترکیب نفس میں
نور الهداية في معرفة الحق سبحانه تعالى مع	ان ریاضات شافعی معرفت حق میں غور کیا جس قدر
تعمقهم في تركية النفس بتلك الرياضات	ریاضات میں غور و غوص کیا اوسی قدر ان کے
الشاقة بل افندوا عقائدكم كما تعمقوا في	عقائد فاسد ہو گئے۔ کیونکہ جس کی ریاضت حسب
الرياضات لان كل من لم يطبق رياضته	شریعت و متابعت سنت نہ ہو تو اوس سے معرفت
بالشريعة ولم يتبع السنة فليس له نصيب من	انہیہ سے کوئی حصہ نہیں اوس کو ان ریاضات سے
التقربات الالهية والمعرفة الحقيقية ولا يحصل	اولیام فاسدہ و خیالات دہمیہ کے سوا کچھ حاصل نہیں
له من تلك الرياضات الا الاوهام الفاسدة	اور یہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک مقبول نہیں بلکہ اس
والخيالات الكاسدة التي ليس لها من الله بول	میں طریق حق سے جس طرح وعدہ کا خوف ہے
بل انما ياله عن طريق الحق خدوع وعدول	انتہی۔ اسی طرح جامع الاصول میں ہے غیر
انتحي كذا في جامع الاصول وايضا في قالوا	اوسی میں ہے کہ صوفیہ کا قول ہے کہ شریعت
الشرعية امر بالترام العبودية دائما والحقيقة	الترام عبودیت کا حکم ہے۔ اور حقیقت

مشاهدة الربوبية فكل شريعة غير مؤيدة	مشاهدة ربوبیت ہے پس جو شریعت کہ بغیر اہل حقیقت
بالحقیقة فغير مقبولة وكل حقيقة غير	کے ہو ورنہ نامقبول ہے اور جو حقیقت شریعت سی مقیدہ ہو
مقيدة بالشریعة فغير مقبولة ايضا فالشریعة	وہ بھی نامقبول ہے پس شریعت یہی کہ اسکی عبادت کیجی
ان تعبدوا بالحقیقة ان تشهدوا بالشریعة	اور حقیقت یہ ہے کہ اسکا شاہدہ کیا جائے پس شریعت
قیام بما امر والحقیقة شهود لما قضی وقدر	قیام بہ ما مورات ہے اور حقیقت اس چیز کا شہود ہے جو قضاء
وما الخفاء والظہور باید دانست کہ اہل ظاہر	قدر سی متعلق ہی مخفی ہو خواہ ظاہر نیز جانتا چاہیے کہ اہل ظاہر
اہل شریعت اندو اہل باطن اہل حقیقت این ہر دو	اہل شریعت میں اول اہل باطن اہل حقیقت اور یہ دونوں حقیقتاً
متلازم اند حقیقتاً جہاں طریق الی الحق را ظاہر است	متلازم ہیں کیونکہ راہ حق کا ایک ظاہر ہے اور ایک
وباطن ظاہر شریعت است وباطن حقیقت	باطن ظاہر شریعت ہے اور باطن حقیقت پس حقیقت شریعت
پس بطون حقیقت در شریعت چون بطون روغن	میں اسی طرح پوشیدہ ہے جیسے گھی دو دھن میں یا خوشبو بھول
در لبن است یا بوس گل در گل پس مراد حقیقت	میں پس حقیقت اور شریعت سی مطلب عبودیت کا بطریق
شریعت آفات عبودیت است بر وجه مرئی	پسندیدہ قائم کر لینا ہے تو جس شریعت میں حقیقت نہ ہو
فكل شریعة لا حقیقة لها ففی عاطلة وكل	باطل ہی ہے تو شریعت حق ہے اور حقیقت اس حق
حقیقة لا شریعة لها ففی باطله پس شریعت	کی حقیقت ہے اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد آیا انعبید
حق است وحقیقت حقیقت ان حق وجامع است	وایا انک نستعین اس کا جامع ہے تو یا انک
این را قول تعالیٰ ایا انعبد وایا ان نستعین	نعبد شریعت ہے اور ایا ان نستعین حقیقت اس کو
پس ایا انعبد شریعت یا انک نستعین حقیقت قدیر	غور کرو اور سمجھو

قوله وان جميع الموجات من حيث الوجع عين الحق سبحانه وتعالى والغيرية اعتبارية
واما من حيث الحقيقة فالكل هو الحق سبحانه ومثاله الحجاب والموج والبرد والثلج
فان كلهم من حيث الحقيقة عين الماء ومن حيث التعيين غيره وكذا السراب من
حيث الحقيقة عين الهواء ومن حيث التعيين غير الهواء والسراب الحقيقة هو طهر بصيرة الماء

اقول جمع موجودات بحیثیت وجود عین اند و غیرت اعتباریت ورنہ دراصل کل حق است و مثالش حباب موج و برد و برت است کہ ہمہ من حیث الحقیقت عین آب اند و من حیث التعلین غیر و اعتبار واقعی و حقیقی است نہ اعتبار مقبرہ یا پنج حضرت شاہ ولی اللہ میث در مکتوب فی می نگارند و کذا لک کلام مولانا	من گستاہوں کہ کل موجودات بحیثیت وجود عین حق ہیں اور غیرت اعتباری ہے ورنہ دراصل سب حق چرکبلی شال حباب و موج اور ٹھنڈی آؤں اور برت ہی کسب حقیقتاً عین آب ہیں اور بحیثیت تعلین غیر اور اعتبار واقعی حقیقی ہے اعتبار مقبرہ جیسا کہ حضرت شاہ ولی اللہ محدث مکتوبہ مدنی میں لکھتی ہیں کہ سبطیچ مولانا عبد الرحمن جامی کا کلام ہے
عبدالرحمن الحجامی عندی مسلم فان مقصوده نفی تاصل الخفایق بجبالها وانما اعتبارا است و	نزدیک مسلم کیوں کہ ان کا مقصود نفی تاصل خفایق ہی نہیں مخلوقات کی ساتھ اور یہ کہ وہ وجود حق کی اعتبارات اضافات
اضافات للوجود المحجب بمعنی ان الوجہی دھرم	ہیں اس معنی میں کہ وجود انہیں ظاہر اور انہیں معین ہوا نہ
فیہا و تعلین بہا لا بمعنی الفرق لا اعتباری انتھلی	فرق اعتباری کے معنی میں انتہی بقدر ضرورت اور باقی انہی
بقدر الضرورۃ والباقی فی المقام بالجملہ کن غیرت	مقام پر ہی غرض کہ وہ غیرت اعتباری ہے جس میں توضیح کی ضرورت نہیں کہ خود واضح ہی اور پہلی تقریر میں ثابت ہو چکا ہے البتہ یہ تھوڑی غیرت جسے دونوں عالم کے احکام اور آثار موقوف ہو سکتے ہیں اشارے کے لیے ثابت اور ہر شی کی کمال سی بھی مراد اس کی صورت نوعیہ کا اپنی نام یا اثر احکام و آثار کے ساتھ ظہور ہی تو دو حال سی خالی نہیں یا وہ بفطرت و موہبت ہوں یا تدبیر اور کسب سے حاصل کی گئی ہوں تو وہ جن کی فطرت میں تغیر نہیں ہوا وہ علوم اور اخلاق اور اعمال میں انہیں دو مردن کہ انکی اقتدا واجب ہی تاکہ کمال نوعی حاصل کریں پس یہ نہایت مجاہدہ تدبیر و کسب است برای اقتدا سلیم فطرتان
اعتباریت ورنہ دراصل کل حق است و مثالش حباب موج و برد و برت است کہ ہمہ من حیث الحقیقت عین آب اند و من حیث التعلین غیر و اعتبار واقعی و حقیقی است نہ اعتبار مقبرہ یا پنج حضرت شاہ ولی اللہ میث در مکتوب فی می نگارند و کذا لک کلام مولانا	من گستاہوں کہ کل موجودات بحیثیت وجود عین حق ہیں اور غیرت اعتباری ہے ورنہ دراصل سب حق چرکبلی شال حباب و موج اور ٹھنڈی آؤں اور برت ہی کسب حقیقتاً عین آب ہیں اور بحیثیت تعلین غیر اور اعتبار واقعی حقیقی ہے اعتبار مقبرہ جیسا کہ حضرت شاہ ولی اللہ محدث مکتوبہ مدنی میں لکھتی ہیں کہ سبطیچ مولانا عبد الرحمن جامی کا کلام ہے
عبدالرحمن الحجامی عندی مسلم فان مقصوده نفی تاصل الخفایق بجبالها وانما اعتبارا است و	نزدیک مسلم کیوں کہ ان کا مقصود نفی تاصل خفایق ہی نہیں مخلوقات کی ساتھ اور یہ کہ وہ وجود حق کی اعتبارات اضافات
اضافات للوجود المحجب بمعنی ان الوجہی دھرم	ہیں اس معنی میں کہ وجود انہیں ظاہر اور انہیں معین ہوا نہ
فیہا و تعلین بہا لا بمعنی الفرق لا اعتباری انتھلی	فرق اعتباری کے معنی میں انتہی بقدر ضرورت اور باقی انہی
بقدر الضرورۃ والباقی فی المقام بالجملہ کن غیرت	مقام پر ہی غرض کہ وہ غیرت اعتباری ہے جس میں توضیح کی ضرورت نہیں کہ خود واضح ہی اور پہلی تقریر میں ثابت ہو چکا ہے البتہ یہ تھوڑی غیرت جسے دونوں عالم کے احکام اور آثار موقوف ہو سکتے ہیں اشارے کے لیے ثابت اور ہر شی کی کمال سی بھی مراد اس کی صورت نوعیہ کا اپنی نام یا اثر احکام و آثار کے ساتھ ظہور ہی تو دو حال سی خالی نہیں یا وہ بفطرت و موہبت ہوں یا تدبیر اور کسب سے حاصل کی گئی ہوں تو وہ جن کی فطرت میں تغیر نہیں ہوا وہ علوم اور اخلاق اور اعمال میں انہیں دو مردن کہ انکی اقتدا واجب ہی تاکہ کمال نوعی حاصل کریں پس یہ نہایت مجاہدہ تدبیر و کسب است برای اقتدا سلیم فطرتان

تاہر چار خمرات بر سلامت فطرت در نشان تین قرب
میشود بر مقتدیان ہم مرتب شود و شاید ازین جا
فرقہ از معتزلہ گمان بردواند آنجا کہ واجب تعالیٰ
و ممکنات را در ذات شریک و مماثل میدانند و لغاؤ
نمیدانند الا در اعتبارات و صفات حالانکہ در کتب
متداولہ اہل وحدت وجود از ہر کسے از کبرا و صوفیہ
این منقول نیست بلکہ بخلاف این تصریحات است
از انجملہ است در لوائح ۵ تا چند حدیث وجود
ابعد و جہات ہذا کے سخن از معدن حیوانی نبات
یک ذات فقط بود و محقق نہ ذوات ہذا این کثرت
وہمی نشیون است و صفات ہذا معنی این رباعی
ہما نیست کہ وجود واحد است و موجود متعدد و تیز
بدان کہ چون ظہورات حق مطابق اعیان ثابتہ
علیہ می تعالیٰ میباشد ضرور است کہ ہر نقصانی کہ
مقتضائی آن اعیان خواہد بود بہمان نقصان ظہور
خواہد فرمود پس آن نقصان خواہ از لوازم ارواح
باشد خواہ از لوازم اجسام صرف بحیثیت آن مرتبہ
است نہ بحیثیت ذات و ہی تعالیٰ کہ از عالم ارواح
نیز باطن تراست و آن ذات پاک زمین این منزل
برہمان کمال اتی خود بودہ است پس چنانچہ آن
مراتب نازلہ یعنی عالم ارواح و عالم اجسام از قبیل المود

تا کہ جو کچھ ثمرات فطرت سلیم پر دونوں عالم میں مرتب ہوں
مقتدیوں پر بھی مرتب ہوں اور شاید بیان فرقہ معتزلہ
یہ گمان کیا ہے کہ جو واجب تعالیٰ اور ممکنات کو ذات میں
شریک اور مثل جانتے ہیں اور اعتبارات و صفات کے
سوا کوئی فرق نہیں کرتے حالانکہ اہل وحدت وجود
کی مشہور کتابوں میں کسی بزرگ سے بھی یہ منقول نہیں
بلکہ اس کے خلاف تصریحات ہیں از انجملہ لوائح میں ہے
۵ کہ کب تک وجود اور ابعاد اور جہات کا بیان ہوگا
کہاں تک معدنیات اور حیوانات اور نباتات کے تعلق
تفکرو گجائے صرف ایک ہی ذات ثابتہ ہی نہ متعدد
ذاتیں یہ کثرت وہمی نشیون اور صفات کی سہاس باغی
کا یہی مطلب ہے کہ وجود ایک ہے اور موجود متعدد اور
یہ بھی واضح ہو کہ جب ظہورات حق مطابق اسکے اعیان ثابتہ
علیہ کے ہوتے ہیں تو ضروری ہے کہ ہر نقصان جو اوس کے
اعیان کا مقتضا ہو اسی نقصان کے ساتھ ظہور بھی
تو وہ نقصان خواہ لوازم ارواح سے ہو خواہ لوازم اجسام
سے صرف اوس مرتبہ کی حیثیت سے اوس کا ظہور ہے نہ بحیثیت
ذات واجب تعالیٰ کہ وہ عالم ارواح سے بھی زائد پوشیدہ
ہے اور وہ ذات پاک عین اس منزل میں اپنے
اوسی کمال ذاتی پر ہے تو جس طرح وہ مراتب نازلہ
یعنی عالم ارواح اور عالم اجسام میں بسبب المود

وہم یہ مانند پیکر بشری فرشتہ بودہ اند ان نقصانات
نیز یعنی جاہل یا عاجز بودن ارواح و مقید خیر و
مکان بودن اجسام و ریزہ ریزہ شدن آنها
ہمین قبیل است و ذات مقدس حضرت واجب الوجود
در عین این نقصانات بہمان کمالات متحقق می باشد
سبحان ربك رب العزة عما يصفون الجمل
موقوفیت کمال حق بر عالم صرف از جهت تحقق
آن کمال است و ظاہر کہ تحقق خود از معانی صدیہ
است کہ مرتحقق را ضرورت افتد بر آن ذات بحت
ہمچنان بر صرافت خود است چنانکہ بود و ماند چنانکہ است
الکون در اثبات وحدت وجود بعضی آیات احادیث
کہ بعبارة انفس و دلائل انفس و دلائل دلائل و ازین میفرمایند

وہم یہ مثل صورت بشری و فرشتہ کے ہوئے ہیں نقصانات
بھی یعنی ارواح کا جاہل یا عاجز ہونا و اجسام کا خیر و
مکان میں ہونا یا اون کا ٹکڑے ٹکڑے ہونا بھی اسی
قبیل سے ہے اور ذات مقدس حضرت واجب الوجود ہیں
ان نقصانات میں انہیں کمالات سے قائم رہتی ہے
تیرا پروردگار صاحب عزت و صف کر نیوالو کے وصف سے
پاک ہے خلاصہ یہ کہ حق کی کمال اسمائی کا عالم پر موقوف ہونا
صرف اس کمال کی تحقق کی وجہی اور ظاہری کہ تحقق خود
معانی صدیہ میں سے ہی جسکی خود تحقق کو ضرورت پڑتی ہے
ذات بحت و وسیط اسی صرفت پر ہی جیسے کہ تھی و وسیط
ہے دوسری ہیگی اثبات وحدت وجود میں بعض آیتیں اور
حدیثیں جو بعبارة انفس و دلائل انفس و دلائل دلائل کرتی ہیں مگر ان میں

اقوله والدلائل الدالة على وحدة الوجود كثيرة اما من الايات

اقول دلائل والبر وحدت وجود بسیارند دلائل
جمع دلیل والدلیل فی اللغة هو المرشد وما به
الارشاد وفي الاصطلاح هو الذي يلزم من العلم
به العلم بشئ آخر حقيقة الدليل هو ثبوت
الوسط للاصغر والدرج الاوسط تحت الاوسط
كذا في تعريفات الاشياء للسيد الشريف
المرجاني اما دلائل مثبتة وحدت وجود دلائل
کی کہ بعبارة انفس و دلائل انفس و دلائل دلائل کرتی ہیں مگر ان میں

میں کہتا ہوں کہ دلائل وحدت وجود بہت ہیں دلائل
دلیل کی جمع ہی جس کی معنی لغت میں راہ بتانے والے کے
ہیں نیز جس چیز کی راہ دکھائی دے اور اصطلاح میں
دلیل وہ ہے جسکے علم سے دوسری چیز کا علم ہونا لازم
ہو اور حقیقت دلیل اوسط کا ثبوت اصغر کے لیے اور اصغر کا
اوسط کے تحت میں داخل ہونا ہی اسی طرح میرے شرفیج کا
کی کہ بعبارة انفس و دلائل انفس و دلائل دلائل کرتی ہیں مگر ان میں

اقوله قوله تعالى والله المشرق والمغرب فاينما تولوا فثم وجه الله

اقول قول وی تعالیٰ و خدای راست جابر اکبر
 آفتاب جائی ز نور فتن آن پس ہر جا کہ رو آرید
 آن سوروی دوست مغربی گوید ۵ ہر سو کہ دویدیم
 ہمہ سوئے تو دیدیم ۶ ہر جا کہ رسیدیم سر کوئے تو دیدیم
 روئے ہمہ خوبان جہان را بہ تماشا نہ دیدیم درے
 آئینہ روئے تو دیدیم ۷ ہر قبلہ کہ بگزید دل از بہر عباد
 آن قبلہ دل را خم بردی تو دیدیم ۸ ملا عبد الغفور مینویسد
 کہ مقتضای آیت تنزه دوست از تعقید چہ اگر عقیدہ بود
 و محصور مضمون آیت صحیح نیامدے زیر کہ معنی آیت
 این است کہ ہر جا کہ رو آرید آنجا وجہ وجود خداست
 پس اگر عقیدہ بودی در ہر موضع یافت نشدی انتہی کلام
 گویم کہ این از مقولہ مکان است و تولیت از روی لغت
 رد در آوردن و ثمر اشارت بسوی آن مکان کہ مفهوم
 از این است و مراد از وجہ ذات حق است یعنی
 ہر جا کہ روید آنجا است ذات خدا و شک نے کہ آن
 ہنگام کہ وجہ غیر فرض کنند و روی بد و آرد آن جا
 ذات حق نباشد چہ اگر حال خالی از ان نیست کہ
 ہنگامے کہ وجہ غیر فرض کنند و رو بد و آرد منفک
 فرض کنند یا غیر منفک فرض کنند ظاہر است کہ آنجا
 ذات حق نہ باشد والا لہر لیکن منفک و اگر غیر منفک
 فرض کنند ہم ذات حق آنجا نباشد چہ آن ہنگام ذات

میں کہتا ہوں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے اور خدا ہی کے لیے مشرق
 و مغرب ہی تو حبطرت تم متوجہ ہو اسی طرف اللہ کا منہ ہے
 مغربی فرماتے ہیں ۵ حبطرت ہم گئے ہر طرف تجھی کو دیکھا
 اور جس جگہ پہنچی دیکھتی خالی نہ دیکھی تمام عالم کی خوبصورتوں کو
 بطور تماشا دیکھا تو سب کو تیری صورت کا آئینہ دیکھا جو قبلہ
 دل کی عبادت کیلئے اختیار کیا وہ قبلہ دل تیرا ہی اُردے
 خدا تھا ملا عبد الغفور لکھتے ہیں کہ آیت کا مقتضا اس کا تعقید
 سے سزا ہوتا ہے کیونکہ اگر عقیدہ اور محصور ہوتا تو آیت کا
 مضمون صحیح نہ ہوتا اس لیے کہ آیت کے معنی میں کہ حبطرت
 تم متوجہ ہو اسی طرف خدا کا منہ ہے اگر عقیدہ ہوتا تو ہر جگہ
 نہ پایا جاتا انتہی میں کہوں گا کہ یہ مقولہ مکان سی ہے اور
 تولیت کے معنی لغوی متوجہ ہونے کے ہیں اور ثمر سے
 اشارہ اسی مکان کی طرف ہے جو مفهوم آیت کا ہے
 اور وجہ سی مراد حق کی ذات ہے یعنی جس طرف تم متوجہ
 ہو اسی طرف خدا کی ذات ہے اور واقعی جب کسی غیر کا
 وجود فرض کریں تو خدا کی ذات وہاں نہوگی کیونکہ
 حال سی خالی نہیں کہ جب وجہ غیر فرض کر نیگی اور اس طرف
 متوجہ ہونگے تو علیٰ فرض کر نیگے یا نہ کر نیگے اگر علیٰ فرض
 کر نیگے تو ظاہر ہے کہ وہاں ذات حق نہ ہوگی ورنہ منفک
 نہوگی اگر غیر منفک فرض کریں تو بھی وہاں ذات حق کی
 ذات نہ ہوگی کیونکہ اس وقت ضروری ہے کہ ذات

حق کو غیر کے ساتھ فرض کریں جیسے گرم پانی میں آگ	حق را لا بیا ذات غیر فرض کنند بر مثال آتش در آب
یا جسم میں روح اور کوئی شک نہیں کہ گرم پانی میں آگ	گرم و یا روح در قالب شک نیست کہ در آب گرم
بجائے خود ہے اور پانی بجائے خود نہ پانی کی جگہ آگ	آتش بجائے خود و آب بجائے خودست نہ در مکان
ہے اور نہ آگ کی جگہ پانی اگر ایسا ہو تو جمع بین الصندين	آب آتش است و نہ در آتش آب والا يلزم الجمع
لازم آدھکا اور جب یہ ثابت ہو تو اس حال میں اگر	بين الصندين و چون اين ثابت شد درين حال اگر
کوئی ایک مکان کی طرف متوجہ ہو لا محالہ اس مکان میں	کے رو آورد بمكان يکي لا محاله در آن مکان دیگری
دوسرے ہو گا پس اس سے معلوم ہوا کہ وجود غیر کا اثبات	نه باشد پس استيم کہ اثبات وجود غير در اينما تؤولوا
ایما تؤولوا فتم و حبه الله سی درست نہیں ہوتا خواہ وجود	فتم و حبه الله درست نیاید سواء فرض وجود الغیر
غیر اس سے منفک فرض کیا جائے یا غیر منفک در میں	منفکا عنه او غیر منفک و گویم کہ چون وجود غیر
کو نہ لگا کہ وجود غیر بھی ہم فرض کر لین تو لا محالہ ذات سے	فرض کنیم لا محاله منفک از ذات فرض کنیم کہ بدون تصور
منفک فرض کرینگے بغیر تصور انفکاک وجود غیر محال ہوتا	انفکاک وجود غیر محال است والا يلزم المماسه
اور سکی ذات کے لیے سس اور متصل ہونا لازم آدھکا جیسے	والا اتصال لذاته كما عرف من فن الكلام و چون
فن کلام سے معلوم ہوتا ہے اور جب وجود کو غیر منفک فرض کریں	وجود غیر منفک فرض کنند شک نہ کہ آنجا ذات
تو کوئی شک نہیں کہ وہ ان حق کی ذات نہ ہوگی جیسا کہ او پر	حق نباشد چنانکہ بالا رفتہ اگر گوئی کہ ہر گاہ ذات حقہ
ہر جگہ اگر کہیں کہ جنات حقہ در ان میں ہوتی اور یہ بھی ارشاد	متعلق نمیشود و نیز میفرمایا اینما تؤولوا فتم و حبه الله
کہ ایما تؤولوا فتم و حبه الله توکل جہتیں ہماری تو جہتیں براہین پس	پس کل جهات برای توجه ما برابر باشد شرعیت
استقبال قبایہ خصوصاً طور بنیاد کی حالت میں کیوں میں کہو گے شیخ کہ	استقبال قبلہ بالخصوص در حالت صلوة حیثیت گویم
واقعہ الانوار میں لکھتی ہیں کہ حکمت تخصیص سمت قبلہ یہی ہے جو کہ ہم	کہ شیخ اکبر در واقع الانوار گفتہ کہ حکمت در تخصیص جهت
لوگوں کے قلوب بغیر ایک جهت کی طرف توجہ کی جمیع نہیں ہوتی	قبلہ است کہ چون مایان چنان می بینیم کہ قلوب ما مجتمع
کیونکہ ہم میں سے ہر ایک دو جهت ہے تو وہ صاحب	نمیشوند بدون توجه الی جهة الواحدة لان احدا
جهت ہی کے تعقل کو قبول کرے گا اور اسی لیے	ذو جهة فلا يقبل ان يتقبل الا ذا جهة من ههنا

قالوا كلما خطر ببالك قال الله تعالى بخلاف	حضرات صوفیہ کہتے ہیں کہ جو کچھ تیری قلب میں گزری
ذلك واوجبوا على ان العبدان يذره الحق تعالى	اللہ تعالیٰ اوس سے علمی وہی اور بندہ پر واجب ہے کہ اس
عما ظهر له وصرفه فكان تخصيص التوجه الى الكعبة	تعالیٰ کو وہ اوس خیر سی پال جانی جو اس کے لیے ظاہر ہو سکے
شفقة من الحق علينا يجمع ههنا عليه سبحانه والا	اور اپنی دل کو اس کی طرف مصروف کرے تو کعبہ کی طرف توجہ کی
فساير الجهات في حقه سواء وقال اعلم انه من	تخصیص اللہ کی ہر شفقت ہے تاکہ ہماری ہمتیں اور ارادے
عجب الامور ان العبد في حقه تعالى سواء قال تعالى	اوس پر جمع ہو جائیں ورنہ کل جہات اس کے لیے برابر ہیں اور
يعلم ويتحقق ان الحق تعالى ليس في جهة ثم رفع لك	کہا ہے کہ رکھو یہ عجیب بات ہے کہ نہ حق تعالیٰ کی بارہ میں
يغلب وهم على عقل فلا يشهد الحق تعالى الامتنان	تعالیٰ کہتی ہو یہی جانتا ہے سمجھتا ہے کہ حق تعالیٰ کی کسی جہت
في جهة الفوق وربما يستدل بعضهم بقوله تعالى	مخصوص نہیں بھر بھی اور سکا وہم عقل پر غالب آتا ہے اور وہ جی کہ
يخافون ربه من فوقهم وليس في هذه الآية	نہیں دیکھتا مگر بلندی پر اوپر کی جانب جیسے اکثر لوگ اس کی
دليل صريح على ذلك لان المراد يخافون ربه	ارشاد بخافون ربه من فوقهم سے دلیل لاتی ہیں حالانکہ اس
ان يذلل عذابا من فوقهم اى من السماء انخفى	میں پر دلیل صریح نہیں سلی کہ وہ اپنی پروردگار سے اس طرح خوف
واین مسئله جہت مزلہ الاقدام خلقه كثير است وجب	کرتی ہیں کہ وہ انبیا و اہل بیت سے عذاب نازل کرے اتنی اول سے
براسته است که اقرار کنیم بجهل در معرفت کیفیت این و	مسئلہ میں اکثر لوگوں کی قدم ڈگلائی ہیں اور ہم پر واجب ہے کہ ہم معرفت
ہمیں اعتقاد سلف صالح است	کی کیفیت میں جہل کا اقرار کریں اور یہی سلف صالحین کا اعتقاد ہے

قوله تعالى نحن اقرب اليه من جبل الوريد

اقول قول دي تعالى است ما قريب تر ايم بسوي	میں کہتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ ہم اوس کی طرف
ازرگ گردن یعنی نحن اقرب اليه بالمكان	رگ گردن سے زیادہ قریب ہیں یعنی ہم اوس کی طرف سے بمکان
بالزمان ولا بالمرتبة بل بالذات من غير اختلاف	زمان و مرتبہ بلکہ بالذات بلا اختلاف و اتحاد رگ گردن
ولا اتحاد من جبل الوريد اى من الفرق الواحدة	سے زیادہ قریب ہیں یعنی اوس رگ سے جو سب سے
من الراس الى مقدم العنق كذا في تفسيره الحاشي	گردن کے اوپر کے حصے تک ہے اسی طرح تفسیر رحمانی

کہ مصنف آن شیخ علی مہامی کے ازکا برصوفیہ و	مصنف شیخ علی مہامی مین ہی اور اس قریب کشف اور
علماء ایشان ست و کشف ایضاح این قریب قوف	ایضاح ایک مقدمہ پر موقوف ہے جسکی تحقیق و تدقیق
بر مقدمہ است کہ علماء این طائفہ علیہ تحقیق و تدقیق	کی توفیق اس گروہ کی علماء کو ہوئی جو یہ ہی کہ کل موجودات
آن موقوف شدہ اند و ہی ان جمیع الموجودات مین	بمحیثیت وجود عین حق مین اور بحیثیت تعین غیر اور
حیث الوجو عین الحق و مین حیث التعین	غیر بت اعتبار یہ ہے بحیثیت حقیقت تو سب حق ہی
غیرہ و العیرۃ اعتباریہ و اما مین حیث الحقیقۃ	میں صوفی کا قول کہ کل ہی ہی اور مکمل کا قول کہ ہر شے
فالکل هو الحق فقول الصوفی کل هو قول السکم	اوسکی غیر مین سب صحیح مین اور اوسکی مثال جبابہ موج
ان کل شئی غیرہ کلہ صحیح و مثلاً الحجاب	اور اولون کی ہی کیونکہ وہ سب بحیثیت حقیقت عین ہوا
والموج و کوز التلیف فان کل مین مین حیث الحقیقۃ	مین اور بحیثیت تعین غیر اسی طرح بحیثیت حقیقت آب
عین الهواء و مین حیث التعین غیرہا و کذا	مین لفظ اقرب مین جواب اقرب سے فعل التفضیل کا
مین حیث الحقیقۃ عین الماء و در لفظ اقرب کہ صغیر	صغیر ہی تھوڑا غور کرنا چاہیے کیونکہ قرب جبل الوریہ جو
تفضیل از قرب است اند کے غور بایک درجہ قرب جبل الوریہ	مخاطب کے لیے باعث فضیلت ہی مثل قرب جبرائیل
کہ مفضل علیہ است یا مخاطب قرب جبرائیل است و	سے اور قرب حق بہ بندہ جو باعث فضیلت ہی قرب جبرائیل
قرب حق با بعد کہ مفضل است قرب ہویت است	بماہیت کی طرح ہی اگر اس سے بھی زیادہ واضح جانا چاہیے
بماہیت و اگر واضح تر خواہند بدانند کہ قرب مطلق است	تو قرب مطلق ہی جو قید اطلاق سے بھی معر ای سے خدا
مع از قید اطلاق ہم سے اتصال کی تکفیر قیاس	کا بندہ ہی اتصال کی کیفیت کی قیاس ہی جب یہ مقدمہ
ہست بالناس انما جان ناس ہر گاہ این مقدمہ	درست ہو گیا تو عنایت و غیرت اور وحدت و عنایت
مہم شد پس عنایت و غیرت و وحدت و عنایت	دونوں ٹھیک ہو گئے ایسا ہی میری اوستا اور مرشد
ہر دو راست شدند کذا افادہ استاذی و مرشدی	مولانا شاہ تقی علی قاندھار نے اپنے بعض افادات
مولانا شاہ تقی علی القلندر فی بعض افاداتہ	مین لکھا ہے۔ اور کتاب الحروف کتنا ہے کہ
و کتاب الحروف گوید کہ اقرب اسم تفضیل مستعمل بہ است	اقرب اسم تفضیل جو بہ لفظ مین مستعمل ہے

دلالت دارد بر اشتراک در اسم قرب اگر چه مختلف الکلیف
 بود پس اشتراکی نیست در میان قرب صفات و قرب
 جبل الوریہ چرا کہ قرب از صفات معنویت و قرب
 جبل الوریہ حسی پس در اقربیت با و تعالی مر انسان
 از جبل الوریہ کہ آن حقیقی است دلیل است بر آن کہ
 قرب و تعالی حقیقی است ای بالذات اللزائم لها
 الصفات اگر گوی کہ چون دوست داشت او تعالی
 این را کہ قرب تر باشد بما از جبل الوریہ پس چرا اورا
 نہ دریا بیم گویم شیخ اکبر در باب خاص و ثمانین از
 فتوحات گفتہ کہ قرب حجاب است چنانکہ بعد سچو
 آب کہ چون اندران در آئی ہر چند در چشم کشائی
 هیچ نہ بینی بوجہ شدت قرب و اگر گوی کہ این ہفتاد
 نیز از حجاب در میان حق و خلق کہ شاعر علیہ السلام
 بیان فرمودہ از چہ روشند گویم کہ حجب کنا یہ از شہود
 عبد است بعد خود را از حضرت حق پس ایناراجع
 بشہود عبد اند و حق بچہان بر شدت ظہور خود است
 ایضاح این کلام آن کہ عبد مومن شتمل بر علم و جبل
 است پس علم ادراک حجب نور یہ میکند و جبل حجب
 ظلمانیہ آری ۵ اگر علم ایم آن ایوان است
 و جبل ایم آن زندان است و در باب اربع و شصت
 مائتین از فتوحات است کہ حجاب غفلت از حق ابد
 اسم قرب کے ساتھ مشترک ہونے پر دلالت کرتا ہے اگرچہ
 کیفیتیں مختلف ہوں تو کوئی اشتراک قرب صفات اور قرب
 جبل الوریہ میں نہیں ہوگا کیونکہ قرب صفات معنوی سے
 ہے اور قرب جبل الوریہ حسی ہی تو اقربیت اوست اچھا تعالیٰ
 کی انسان کی شہ رگ سے جو حقیقی ہی اسکی دلیل ہی کہ
 قرب بھی اوست کا حقیقی یعنی بالذات ہے جبکہ لیے صفات
 لازم ہیں اگر یہ کہو کہ جب حق تعالیٰ نے ہم سے شہ رگ
 سے زائد ہونے کو پسند کیا تو اسکو ہم کیوں نہیں پاتے تو
 میں کہوں گا کہ شیخ اکبر نے فتوحات کے باب پچاس میں لکھا
 ہے کہ قرب بعد کی طرح حجاب ہے مثلاً پانی کے اندر آٹکھ
 کھولیں تو بوجہ اوس کے شدت قرب کے کچھ دکھائی نہ دے گا
 اگر یہ کہو کہ ستر ہزار حجاب حق اور خلق کے درمیان جو
 شاعر علیہ السلام نے بیان فرمائے یہ کس طرح ہوئے تو
 میں کہوں گا کہ حجابات سے مراد بندہ کا حضرت حق سے
 اپنی دوری مشاہدہ کرنا ہے تو یہ اجماع بہ شہود عبد حق
 اوسی طرح اپنی شدت ظہور پر ہی اس کلام کی توضیح یہ ہے کہ
 بندہ مومن علم اور جبل دونوں پر شتمل ہی پس علم حجابات
 نور یہ کا ادراک کرتا ہے اور جبل حجابات ظلمانیہ کا
 ۵ اگر ہم علم کی طرف آویں تو وہ اوس کا محل ہے
 اور اگر جبل کی طرف آویں تو وہ اوس کا قید خانہ ہے
 فتوحات کی باب دوم و چوبیس میں یہ کہ حجاب غفلت حق ہی بھی

رفع نہی تو اندیشہ حجاب عظمت عبارت از عدم اطمینان	رفع نہیں ہو سکتا کیونکہ اس سے مراد حق کا احاطہ نہ ہو سکتا
بجائے اس میں نخواستہ اور قیادین عبد الابرین حجاب	توبندہ کی آنکھ اسی حجاب پر پڑتی ہے تو اس وقت بندہ
فاذن العبد ماہ وما زادہ وازین است کہ در باب	اس کو دیکھتا ہے اور نہیں بھی دیکھتا اسی لیے فتوحات
حادی و خمین و مائتین از فتوحات گوید فسیحان	کے باب در سو کا دل میں لکھتے ہیں کہ پاک وہ
من لا یعلم الا بالانہ لا یعلم اگر تو ہم شود کہ پس معنی	جو نہیں جانتا یا بجز اس حیثیت کے کہ وہ نہیں جانتا اگر بھیر
قل هذه سبیل ادعوالی اللہ یہ باشند گویم اس کے	وہم ہو کہ قل هذه سبیل ادعوالی اللہ کی کیا معنی ہوگا
ادعوالی طریق اللہ الخاصة التي جاءہ الرسول	تو میں یہ کہوں گا یہ کہ میں اللہ کی اس خاص است کی طرف
عليہم الصلوۃ والسلام علی حذف مضافا	بلا تا ہوں جس پر بغیر ان علیہم السلام آئے بر طریقہ حذف مضافا
ومن ادعی انہ یدعوالی اللہ حقیقۃ من	اور جو اس کا دعویٰ ہو کہ وہ اللہ کی طرف حقیقتاً دعوت بغیر
غیر مضاف قلنا کہ کیف عرفت من لیس	نسبت کی کرتا ہے تو اس کے لیے ہم کہیں گی کہ اس ذات
کمثله شیء حتی یدعوالی الناس الیہ فانہ لو کان	کو تو نے کیسے پہچانا جس کے مثل کوئی چیز نہیں اور جسکی تولد کو
شیء لوقعت التماثل وهو تعالیٰ لا یمثل	دعوت دیتا ہی اگر وہ شیء ہوتا تو مثل ضرور واقع ہوتا حالانکہ
فلیس مثله تعالیٰ شیء ومن ہو کذا لا	وہ کسی سے مشابہ نہیں اور نہ اس کے مثل کوئی شیء ہے اور جو
یعرف فبطل دعواک معرفۃ اللہ تعالیٰ کذا	ایسا ہو وہ پہچانا نہیں جاسکتا تو دعوائی معرفت حق
فی الباب الثالث والسبعین من الفتوحات	ہی تیرا باطل ہے اسی طرح فتوحات باب تیرا نوے میں
کاتب الحروف گوید کہ خلاصہ کار این است کہ حق	ہے کاتب الحروف کہتا ہے کہ خلاصہ یہ ہے کہ حق اپنے
بسمانہ بندہ از ہمہ چیز ہر نزدیک تراست وازین	بندے سے تمام چیزوں سے زیادہ نزدیک ہے اور اس
گفتن ہم نزدیک ترجیح کہ حال قرب در عبارت	کہنے سے بھی زیادہ نزدیک ہے کیونکہ قرب کا حال
نمی گنجد و قتیکہ قرب را عبارت در آوردند بعد می شود	عبارت میں نہیں آسکتا جب قرب کو عبارت میں لاؤنگی
قرب نہ آنست کہ با او نزدیک شدی واز عبارت	بعد ہر جا و بیجا قرب نہیں ہے کہ اسکی ساتھ نزدیک ہو جاؤ اور
توانی کہ در قرب آنست کہ تو در وی گم نشوی خود را	اوس سے کوئی مفہوم حاصل کر سکو قرب یہ ہے کہ اوس میں گم نہ ہو

وغیر خود را گم کنی و ندانی کہ کجا بودی و از کجا آمدی
پیش بزرگے خبر آور دند کہ فلان شیخ از قرب سخن
سیکند گفت چون بہ آن رسی بگوئی آنجا کہ مائیم
قرب بعد است قرب عبارت از نابودن تست
آنجا عبارت کجا گنج و حجاب میان بندہ و حق بہین
انتقاش صور کونیہ است در دل و این بسبب
صحبتہائی پر اگندہ و دیدن الوان اسکال گوناگون
زیادہ میشود و از گفتن و شنیدن سخنان سہی پس باید
کہ ہر چہ خیال را مٹا فراید اجتناب نماید بی محنت مشقت
و ترک لذت و شہوات حسی این معنی درست مذہب

اور غیر کو بھی اوسمین گم کر دو اور یہ بخانو کہ کہاں تھے اور
کہاں سی کی ایک بزرگ سی لوگوں نے بیان کیا کہ فلان
بزرگ قرب کو بیان کرتے ہیں اور تھون فی جواب میں کہا
کہ حجابوں سی ملاقات ہو تو کہنا کہ جس جگہ ہم ہیں ہاں قرب
بعد سی قرب تمھارا نہ ہونا سی وہ بیان میں کہ سکندری
حق اور بندہ میں حجاب صور کونیہ کا قلب میں نقش ہونا
ہے جو بوجہ پریشان صحبتوں اور طرح طرح کے رنگ اور شکل
دیکھنے نیز سہی باتوں کے کہنے اور سننے سے زیادہ ہونا
تو چاہیے کہ جو بڑا خیال آویں سی بہ بہر کڑی اور بلا محنت
مشقت و ترک لذات و شہوات حسی رہنا حاصل نہیں ہوتی

قوله قوله تعالى الله معكم انما كنتم

اقول قول وی تعالیٰ است اللہ با شماست
ہر جا کہ باشید ازین جامعیت ذاتیہ بذوق عقل
توان فہمید چہ حقیقت معیت مصاحبت شئی است
بہر شئی آخر خواہ ہر دو واجب باشند کذات اللہ
وصفاتہ یا جائز کا لا انسان مع مشلہ یا واجب
وجائز و آن معیت اللہ تعالیٰ است بذاتہ و صفاتہ
بالمخلوقات چنانکہ مدین آیت وان اللہ مع
المحسنین ومع الصابرين است چہ معلوم است
کہ مدلول اسم اللہ ذاتیہ است لازمیہ متعینہ تا متعلق شود
بمجمیع ممکنات و این معیت نیست بمعنی متجربین

میں کتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ کا قول یہ کہ اللہ تمھاری ساتھ
ہے جہاں رہو ہمیں سی معیت ذاتیہ کو بذوق عقل
سمجھنا چاہیے کیونکہ معیت کی حقیقت یہی کہ ایک دوسرے
سے یکجا ہو خواہ دونوں واجب ہوں جیسے حق کی ذات
اور اوسکی صفات یا دونوں جائز ہوں جیسے انسان
مثل کے ساتھ یا واجب اور جائز دونوں ہوں یا در وہ حق
کی معیت بذاتہ و صفاتہ مخلوقات سی یہ جیسا کہ اس آیت میں
ہے کہ اللہ احسان اور صبر کرنے والوں کے ساتھ سی کیونکہ مدلول
ہے کہ اسم اللہ کا مدلول ایک ذات لازمیہ متعینہ ہے تا مکمل ممکنات
کی ساتھ متعلق ہو اور یہ معیت بمعنی متجربین کی طرح نہیں ہے

بہرہ بودن مماثلت حق تعالیٰ مخلق را کہ موصوف اند	اس کی کہ حق کو خلق کی ساتھ کوئی مماثلت نہیں کیونکہ خلق
جسمیت و مقننہ اند بلکہ لازم ضروریہ آن تعالیٰ میت	جسمیت سی موصوف اور او کی لوازم ضروریہ کی محتاج ہیں
از نسبت و نظیر لکمالہ تعالیٰ و ارتفاع عن صفات	اور میت نسبت اور نظیر سی ادنیٰ ہی ہو جو واجب تعالیٰ کے
خالقہ لیس کمثلہ شیء و هو السميع البصير و نیز ازین	کمال اور او کی صفات خلق سی عالی ہونیکے او کی مثل کوئی
نسقی شد قول بلزوم حایل در چیز کائنات از قول محبت	چیز نہیں وہی ستوا اور بنیاد ہے نیز اس سی او قول کی نفی
ذات مع انلا یلزم من معیۃ الصفات دون	بھی ہوگی کہ معیت ذاتی کی کامل ہو نہ یہ چیز کائنات میں خلل
الذات انفکاک الصفات عن الذات ولا یعدھا	لازم آتا ہی باوجود اسکے کہ معیت صفات نہ کہ ذات سی صفات کا
ولا تحیرھا و سائر لوازمھا فلزوم من معیۃ	ذات سی جدا ہونا لازم نہیں آتا اور نہ اس کا بعد و تحیر اور دیگر لوازم
الصفات بشی معیۃ الذات و عکسہ تلذزھا	پس لازم آوے گا کہ اگر کسی شئی کیسا صفات کی معیت ہو تو ذات کی بھی
مع تعالیٰھا عن المکان و لوازم الامکان کاندنقا	معیت ہوگی یا اس کی برعکس کیونکہ ذات اور صفات اگرچہ مکان اور
مباین لصفات خلقہ تنبایناً مطلقاً مولانا جاج	لوازم مکان سی ملد ہیں لیکن ایک دوسرے کیلئے لازم ہیں سلیکے واجب
در اشقۃ اللغات میفرماید کہ ہر موجود را با حق سبحانہ و	صفات خلقی سی بہ تباہین مطلق میان ہی مولانا جاج اشقۃ اللغات
جہت اند معیت و سے با حق و احاطہ و سر بیان و	فرمانی ہیں کہ ہر موجود کو حق کیساتھ دو جہتیں ہیں ایک جہت حق سی
سبحانہ تعالیٰ دروی بالذات بے توسط امری دیگر	اسکی معیت کی اور اس کا محیط ہونا اور زمین بالذات بغیر کسی دوسرے
و این جہت را طریق وجہ خاص گویند و فیضی کہ ازین	امر کو توسط کی ساری ہونا اور اس جہت کو طریق وجہ خاص کہتے ہیں
طریق میرسد بی واسطہ است و توجہ بندہ را باین جہت	جو فیض اس طریق سی پہنچتا ہی وہ بلا واسطہ ہوتا ہی اور بندہ کی توجہ اس
توجہ بوجہ خاص گویند و استیلا و این جہت را بر بندہ	میں توجہ خاص کہتے ہیں اور بندہ پس جہت کی غلبہ کی اور او کی غفلت
و استہلاک و انحلال بندہ را بر این جہت جذبہ گویند و	اور مضل ہو نیکو جذبہ کہتے ہیں اور دوسری جہت سلسلہ ترتیب ہی جو فیض
دیگر سلسلہ ترتیب است و فیضی کہ بوی رسد نخست	اس سی پہنچتا ہی وہ ان کو دوسری جہت سی پہنچتا ہو جو حق کیساتھ اسکی معیت
بر مراتب انہا مرو کند و منضیع با حکام انہا نشود و	داخل کہتے ہیں اور جو فیض کہ اسکو پہنچتا ہی اول اسکی مراتب پر گذرے تا اسکی
بوی رسد و چون بندہ بر پہن طریق متصلاً غلام حق سبحانہ	احکام کی رنگ سی لگن ہو جائے اور نہ کہ تباہ اسکو پہنچتا ہی اور جہت بندہ

تعالیٰ باز گردانند احکام یک یک مرتبہ باز میگردد
 و برترتہ فوق آن ترقی می کنند تا آن اسی که مسدودین
 و نیست برسد و در آن مستحکم و مضحک گردد و آن
 نسبت بوی تجلی ذاتی وی باشد و این طریق را سلسلہ
 ترتیب گویند و روش بنده را بر این طریق مرتبہ بعد مرتبہ
 سلوک گویند و وصل باین طریق را اگر چه کمتر باشد از
 واصل بطریق اول اما اخرا احاطہ است باحوال
 مراتب که واصل به طسریق اول رانست
 و واصل بطریق اول را چون باز گردانند و بر
 طریق سلسلہ ترتیب باز مطلوب رسانند وی را
 مجذوب سالک خوانند و سالک بر طریق ثانی را
 چون سلوک وی منتہی شود و وجه خاص مستحکم گردد
 حاصل گردد سالک مجذوب گویند و ہر یکے صاحب
 دولت و اقتدار را شاید کہ تربیت مریدان از وی آید
 انتہی کتاب الحروف می گویند کہ چون مقرر شدہ کہ جواب
 تعالیٰ وجود بحت است و وجود اشیا و وجود مقید لیس
 لا محالہ معیت ذاتی بود و درین سخن نیست کسانی کہ
 از معیت ذاتی احتراز نمایند و تاویل بمعیت صفاتی کنند
 برایشان بچند وجہ اعتراض می تواند شد اول آن کہ
 ضمائر در قرآن و حدیث راجع انذبات نہ بہ صفات
 و آیت و هو معلم انما کنتہ فانه کذلک شیء عجیب
 کی طرف واپس ہوتا ہے تو ایک ایک مرتبہ کے احکام کو چھوڑتا
 جاتا ہے اس سے ترقی کرتا رہتا ہے یہاں تک کہ اس تکمیل
 جو اس کا مبداء تعین ہی پہنچتا ہے اور او میں مغلوب اور
 مضحل ہو جاتا ہے اور وہ نسبت اسکی ساتھ اسکی تجلی ذاتی
 ہو جاتی ہے اس طریقہ کو سلسلہ ترتیب کہتی ہیں اور اس طریق
 بندہ کو ایک مرتبہ ہی دوسرے مرتبہ پہنچتی کو سلوک کہتی ہیں اور اس
 طریق پر واصل اگر چہ طریق اول کو واصل ہی کمتر ہوتا ہے لیکن اس
 احوال مراتب کا احاطہ حاصل ہوتا ہے جو طریق اول
 کے واصل کو نہیں ہوتا اور واصل طریق اول جب جمع
 کرتا ہے اور بر طریق سلسلہ ترتیب مطلوب پر پہنچتا ہے
 اس کو مجذوب و سالک کہتے ہیں اور سالک طریق ثانی کا
 جب کسی خاص وجہ سے سلوک ختم ہو جاتا ہے اور او میں وہ
 مغلوب ہو جاتا ہے اس کو سالک مجذوب کہتے ہیں اور ان دونوں
 صاحب دولت و اقتدار میں سے ہر ایک کو تربیت مریدین کرنا
 لائق ہی انتہی کتاب الحروف کہتا ہے کہ جب یہ مراتب ہو گئے
 کہ واجب تعالیٰ وجود بحت ہی را اشیا کا وجود وجود مقید تو
 لا محالہ معیت ذاتی ہوگی اور او میں کوئی اعتراض نہیں جو لوگ
 معیت ذاتی سے احتراز کرتی اور معیت صفاتی کی تاویل کرتی ہیں
 اور ہر کئی وجہوں سے اعتراض ہو سکتا ہے اول یہ کہ حق تعالیٰ
 ضمیر قرآن اور حدیث میں ہیں وہ ذات کی طرف راجع ہیں
 نہ صفات کی طرف تو چہ وہ ہو ممکن انما کنتہ اور ان کی شے محال ہیں

چلو نہ راجع بصفات تو اندیشہ دویم آنکہ در قرآن
کسی تاویل نہ نموده است چنانچہ حافظ ابن حجر ان
بقلم آورده پس درین تاویل مخالفت باخیر القرون
است سوم آنکہ صفات از ذات منکشف نیستند
متکلم نیز کہ قائل بزیادتی صفات است وجود صفا
مجرد عن الذات غیر معقول بود و لقولنا الله معنا
بالعلم فقط لا بالذات لازم می آید استقلال صفات
بافسها فینکند مساوت معیت صفاتی معیت ذاتی
لازم خواهد آمد پس تاویل چہ فائدہ خواهد بخشید
روستائے زردست باران جبت نہ رفت در پای
ناودان نشست محققین متکلمین نیز قائل بمعیت
ذاتی شدہ اند شعرانی در یو اقیات الجواہر می نگارد کہ
در جامع از ہر سنہ خمس تسع مائتہ درین سلسلہ معیت
میان شیخ بدر الدین علانی حنفی و شیخ طوہر بن شاذلی
مجلسی منعقد گردید شیخ علانی درین مقدمہ سالہ
مفرودہ تصنیف کردہ اصول آن را در انجا بقلم آورده
ہر کہ طالب تفصیل باشد در یو اقیات الجواہر و نیز در
اصل سی جامہ اصل الاصول دیگر کتب مبسوطہ ببیند۔

کس طرح ضمیرین صفات کی طرف راجع ہو سکتی ہیں دوسرے کہ
قرآن دل میں کسی شخص نے تاویل نہیں کی جیسا کہ حافظ
ابن حجر نے اس کو لکھا ہے تو اس تاویل میں خیر القرون
کی مخالفت ہی تیسرے یہ کہ صفات ذات سے متکلم کے
نزدیک بھی جو زیادتی صفات کا قائل ہی متکلم نہیں ہیں
اور صفات کا وجود ذات سے مجرد غیر معقول ہی نہ رہا رہی
اس قول سے کہ اسد ہاری ساتھ صرف علما ہی نہ ذات اصفا
کا استقلال زیادہ لازم آتا ہی جس سے بتباعت معیت صفاتی
معیت ذاتی لازم آوے گی تو تاویل کیا فائدہ بخشگی
دریاتی بارش سے تو بھاگا گا نہ ابدان کی نیچے بیٹھ گیا محققین
متکلمین بھی معیت ذاتی کے قائل ہوئے ہیں شعرانی
یو اقیات الجواہر میں لکھتے ہیں کہ مدرسہ جامع از ہر سنہ
۹۰۵ھ میں اس معیت کے مسئلے میں شیخ بدر الدین
علانی حنفی اور شیخ موابہ بن شاذلی کے درمیان مجلس
منعقد ہوئی اور شیخ علانی نے اس بحث میں ایک سالہ
تصنیف کیا اور اس میں اس کے اصولوں کو بھی لکھا
ہے جو شخص طالب تفصیل ہو وہ یو اقیات الجواہر نیز اصل الاصول
کی چونتیسویں جہل و نیز دیگر کتب مبسوطہ دیکھے۔

قوله قوله تعالى ونحس اقرب اليه منكم ولكن لا تبصرون

میں کہتا ہوں کہ اسد تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ میں بندہ کی نظر
تم سے زیادہ قریب ہوں لیکن تم نہیں دیکھتے ہو شیخ الاسلام

اقول قول وی تعالیٰ است من قریب تر ہستم
بسوی عبد از شما ولیکن شما نمی بینید شیخ الاسلام

ابن اللبان گوید کہ درین آیت دلیل بر آن کہ	ابن اللبان کہتی ہیں کہ یہ آیت اسکی دلیل ہی کہ حقیقتاً
اتریت او تعالیٰ از عبد خود بقرب حقیقی است چنانکہ	کی اتریت اپنی بندہ ہی بقرب حقیقی ہے جو اسکی ذات کے
لائق است بذات او تعالیٰ چہ او تعالیٰ ست از مکان	لائق ہی کیونکہ وہ مکان ہی برتری اور اس کے قرب بہ بندہ
و مراد از قرب او تعالیٰ بہ عبد قرب بالعلم والقدرة او	مراد اس کا قرب بعلم و قدرت بالتدبیر مثلاً پس جس وقت
بالتدبیر است مثلاً پس ہر گاہ فرمود و لکن لا تبصرون	و لکن لا تبصرون فرمایا تو اس بات پر دلالت کی کہ اس سے
دلالت کرد بر آن کہ مراد باو قرب حقیقی مدرك البصر	مراد قرب حقیقی ہی جہانکھ سے ادراک ہوتا ہی اگر اسد ہماری آنکھ
است لو كشف الله عن بصرك فان المعلوم	کھول دی کیونکہ یہ معلوم ہی کہ بصراو کے ادراک کی یہ صفات
البصر لا تغلق لادراكه بالصفات المعنوية وانما	معنوی سے متعلق نہیں ہی بلکہ وہ حقائق مرتبہ سے متعلق ہے
يتعلق بالحقائق المرتبة انتهى اول مراتب قرب	انتمی اور اول مرتبہ قرب خدا کی عبادت سے قرب اور ہر
قرب است از طاعت حق و انصاف و دوام و قات	وقت اور اسکی عبادت میں مصروف ہونا ہے توبہ کا قرا
عبادت او تعالیٰ پس قرب عبد از حق الایمان الاحسان	حق سے تدریجہ ایمان اور احسان کے ہے اور حق کا قرب
است و قرب او تعالیٰ از عبد در دنیا از عرفان است	بندہ ہی دنیا میں عرفان سے ہے اور آخرت میں شہود اور
و در آخرت از شہود عیان لا بالمشاهدة تعالیٰ	اعیان سے نہ مشافہہ سے اللہ تعالیٰ اس سے برتر ہے اور
عن ذلك و بنده ما از خلق بعد نہ کند با خالق قریب	بندہ جب تک خلق سے بعد نہ ہو خدا سے قریب نہ ہو گا اور
نبود و قرب از صفات قلوب است ز اجسام قرب	قرب صفات قلوب سے ہی نہ اجسام سے اور قرب حق بعلم و
حق بالعلم والقدرة عالم است بكل وبالطف منصرف	قدرت کے لیے عام ہی اور بہ لطف و نصرت مومنین سے
خاص بہر مومنین وبالانس خاص برائی اولیا و فرق	اور بہ انس اولیا اسدی مخصوص سے قرب و حضور میں فرق ہے
میان قرب و حضور آن کہ قرب سبب طاعت و عبادت	ہے کہ قرب طاعت و عبادت دائمی کی سبب سے ہوتا ہی اور حضور
دائم بود و حضور بصورت کلیت خود در ذکر او و رویت قلب	صرف اپنی کلیت کو اس کے ذکر میں فکریہ سے اور رویت القلب
قرب احجاب است کہ من شاهد فی نفسه محلا	کا حجاب ہے پس شخص اپنی ذات میں محال اور خطرہ شاہد کر دہ
و خطر افھو مکور بہ و لذا قالوا و خشك الله	و یا لہ عیالہ کہتی ہیں کہ اللہ سمجھو اپنی قرب سے وحشت دے

من قربہ ای من شہودك بقربه
یعنی اپنے شہود سے اس کے قرب میں

قوله قوله تعالى ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله يد الله فوق ايديهم

اقول قول وی تعالیٰ است آنا نکتہ بیعت کردن ترا
میں لکھا ہوں کہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے کہ جن لوگوں نے مجھے

خزائن نیست کہ بیعت می کنند با حق و دست حق
بیعت کی حقیقتاً اور خون فی خدا کی بیعت کی خدا کا ہاتھ و کمر

بالائے دست او شان است نزول این آیت در قصہ
ہاتھوں پر اس آیت کا نزول بیعت الرضوان کی قصہ میں ہوا

بیعت الرضوان است مراد این کہ دست رسول اللہ
اور اس سے مراد یہ ہے کہ رسول اللہ کا ہاتھ جو بیعت کرنا والوں کے

کہ بالائی دستائے مبايعين است آن دست خدا
ہاتھوں کے اترنے پر یہ وہ خدا کا ہاتھ ہے حضرت ابن عباس کا قول ہے کہ

قال ابن عباس يد الله بالوفاء لما وعدهم من
اللہ کا ہاتھ اس اچھائی کی ایفاء وعدہ کی ساتھ جو انہی کی گائیاں

الخیر فوق ايديهم زکوة بدیعتہ قال الشيخ الزکری
لوگوں کا ہاتھ تو کمر پر ہی زکوة بدیعتہ شیخ الکبر لواقع الانوار میں لکھتی

فی الواقع الانوار اعلم انه ليس عند اهل الكشف
ہیں کہ اہل کشف کی نزدیک کلام عرب میں وہ بالکل مجازی

فی کلام العرب مجازاً اصلاً وانما هو حقيقة
معنی میں نہیں ہے بلکہ حقیقی معنی میں ہے اس لیے کہ ان لوگوں نے

وذلك انهم وضعوا الفاظهم حقيقة لما وضعوا
حقیقتاً جو الفاظ جس خیر کیلئے بنائے اور یکے کی بنائی میں

فوضعوا اليد القدرة للقدرة ويد الجارحة للجرح
لفظ یہ قدرت کو قدرت کیلئے بنایا ہے اور یہ جارحہ کو جارح کیلئے

ويد المعروف للمعروف وهكذا من ادعى انهم
اور یہ معروف کو معروف کیلئے اور بھی اسی طرح اور جو شخص اس کا

تجاوزا في ذلك فعليه الدليل ولا سبيل اليه
دعی ہو کہ اور خون فی مجازی معنی اعتبار کی تو اوپر دلیل بیان کرنا

فان لما قالوا فلان اسد وضعوا هذه حقيقة
ہے حالانکہ کوئی دلیل اس پر نہیں ہے پس جب ان لوگوں نے کہا انفلان

في لسانهم ان كل شجاع يسمى اسدا فوضعوا
شخص شیر ہے تو اسکو حقیقتاً انفلان فی اپنی مجاہدہ میں اسلئے بنایا

هذا الاطلاق حقيقة لا مجازاً ومن ههنا
کہ ہر شجاع شخص شیر کی تعبیر کیا جاوے تو اس اطلاق کو اور خون نے

يعلم العاقل ان كل جاء في الكتاب والسنة من
حقیقتاً کھا ہے مجازاً اور میں ہی عاقل سمجھ سکتا ہے کہ جو کچھ قرآن

ذكر اليد والعين ونحو ذلك لا يقتضي التشبيه
اور حدیث میں ہاتھ و آنکھ وغیرہ کا ذکر آیا ہے تو میں کسی میں تشبیہ

في شيء اذا التشبيه انما يكون بلفظ المثل او
کا حکم نہیں کیا جاتا اس لیے کہ تشبیہ درحقیقت لفظ مثل یا

کاف الصفة وما عدا هذين الامرين انما
هو الفاظ اشتراك فنسبها حينئذ متى جاء
الى كل ذات بما تعطيه حقيقة تلك الذات
انتهی وقال فی الباب الثامن من المفتوحات
اعلم ان کما اجاء فی الكتاب السنة هما یوهم
ظاهر التشبيه هو علی بابہ وانما ذلک تنزل
بعقول العرب الذین جاء القرآن علی لغتهم
وذلك مثل قوله تعالى ثم دئی قتلنی
فكان قاب قوسین او ادنی فان ملوک
العرب كانت عندها المکرّم المقرب یجلس
منهم علی هذا الحد فعلقت بذلک قوله
صلی اللہ علیہ وسلم من ربہ عز وجل ولا یتانی
بما فهمت من ذلک سوی القرب انتهى ملخصاً
وقال فی الباب السابع والسبعین ومائة
علیک یا اخی بالتسلیم کل ما جاءک من
آیات الصفات فلیخارها وان اکثر الماؤلین
کات صفات کے ساتھ بیان ہوتی ہر اور جو الفاظ قسّمون
کی علاوہ ہیں وہ مشترک ہیں تو اسکی نسبتیں اس وقت میں اکثر
کل ذاتوں کی طرف ہوتی ہیں جبکو ذات حقیقت عطا کرتی ہی
انتهی اور فتوحات کی آٹھویں باب میں لکھا ہی وضع ہو کہ جو کچھ
قرآن اور حدیث میں آیا ہی جس ہی بظاہر تشبیہ کا دم ہو یا ہی
اوی طریقہ پر ہے اور حقیقت یہ تنزل اقوال عرب کے موافق
ہے کہ جنکی زبان میں قرآن نازل ہوا اور یہ اللہ تعالیٰ کے
اس ارشاد کی طرح ہے کہ پھر قریب ہو اور زیادہ قریب ہو
تو دو کماؤن کا فرق رہ گیا یا اس سی کم کیونکہ شاہان عرب
کے بیان مکرّم و مقرب وہ شخص ہوتا تھا جو اس حد پر بٹھلا
جاتا تھا اسی کی آنحضرت کا قرب خدا کی بیان سی طریقہ
پر بیان کیا گیا اور اس سی اس قرب کے سوا اور کچھ نہیں
سمجھا جا سکتا انتہی ملخصاً۔ اور فتوحات کے باب یک سو
میں ہے کہ اے بھائی اون باتوں کا تسلیم کر لینا جو
لازم ہی جو آیات و اخبار میں صفات کی بیان میں آئی ہیں
کیونکہ اکثر اہل تاویل ہلاک ہوئے ہیں۔

ہا لکون **قوله** قوله تعالى هو الاول والاخر والظاهر والباطن

اقول قول وی تعالیٰ است او ست اول یعنی
اولیت قبل ہر شئی بلا ابتداء ای کان ہو لم یکن
شئی موجود اور آخر بعد فنا ہر شئی بلا انتہاء یعنی
اشیاء فانی خواہند شد و اوباقی خواہند ماند و ظاہر
میں کہتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ کا قول کہ وہی اول ہی یعنی
بلا ابتدا ہر چیز سے پہلے وہی تھا اور کوئی شئی موجود نہ تھی
اور آخر سے بلا انتہاء ہر چیز کے فنا کے بعد یعنی اشیاء
فانی ہو جائیں گی اور وہ باقی رہیگا اور ظاہر ہی یعنی

غالب بر ہر شئی و باطن ای عالم بر ہر شئی۔ ہذا معنی	ہر شئی پر غالب ہے اور باطن یعنی ہر شئی کا عالم ہی حضرت
قول بن عباس و قال بعضهم ہوا اول القیام	ابن عباس کے ارشاد کا مطلب یہی ہے کہ
والاخر الرحیم والظاہر الحکیم والباطن العلیم	وہی اول میں قدیم اور آخر میں جم اور ظاہر میں بربار اور
وقال الحنید ہوا اول بشرح القلوب ہو	باطن میں عالم ہی اور حضرت حبیب کا ارشاد ہے کہ وہی قلوب
الآخر یغفر الذنوب ہو الظاہر بکشف	کھولنے میں اول اور گناہوں کے بخشنے میں آخر اور غن
الکروب ہو الباطن بعلم الغیوب والشیخ	کے دفع کرنے میں ظاہر اور غیبی باتوں کی جاننے میں باطن
الاکبر فی شرحہ لترجمان الاشواق الحق	سے شیخ اکبر شرح ترجمان الاشواق میں لکھتے ہیں کہ حق
اول عین ما ہو آخر وظاہر و باطن و آخر عین	اول جو آخر ظاہر و باطن کا عین ہی اور آخر ہی جو اول وظاہر
ما ہو اول وظاہر و باطن و باطن من عین	و باطن کا عین ہی اور باطن ہی جو ظاہر و اول و آخر کا
ما ہو ظاہر اول و آخر وظاہر من عین ما ہو	عین ہی اور ظاہر ہے جو باطن اول و آخر کا عین ہے
باطن و اول و آخر فی کل صفة ما فی اخواتھا	یہ ہر صفت میں یہاں ہے جیسا کہ اوپر کی مثالیں میں ہیں
وذلك لمباينة صفاته تعالى خلقه اذ لا يتعد	یہ صفت واجب تعالیٰ کے صفات خلق سے متباہ نہیں
کل صفة من صفاتہ واحد الحق لھا مثلا	اس لیے کہ خلق کی کوئی صفت اس حدی متجاوز نہیں ہوتی
صفة الشم لا یعطی سوی شم العطر والتین و صفة	اوسکے لیے حق کی مقرر کردی ہے مثلاً سونگھنے کی صفت عطری
السمع لا یبغدی السموات فلا یری بھا ولا شکم	ہوئی بخیر عطر اور مٹی سونگھنے کی اور صفت سمع سموات سے نہیں
وقس علی ذلک فاعلم ان سبب توقف العقول	یعنی اس کے نہ دیکھا جاسکتا اور نہ کلام کیا جاسکتا اسی پر اور
الضعیفة فی کون الصفات الالہیة تعقل	قیاس کرنا چاہی پس بات معلوم ہوئی کہ صفات الہیہ کی کوئی بات
کل صفة منها فعل اخواتھا کون من توقف	عقول الضعیفہ کی توقف کا سبب ہے کہ ان میں سے ہر ایک صفت کا وہی صفت
رای ان القوى التي خلق الانسان علیھا	کی فعل اور اس کی مثال بہا پر تعقل ہوتا ہے جس سے یہ بات کھلی کہ وہ چیز انسان
لا یبغدی حقایقھا فقاہ الحق تعالیٰ علی	کی تخلیق ہوئی اس کی حقایق سے نہیں توجہ کو بھی اسی پر قیاس کیا
انفسه و ظن ان صفة الحق كذلك انتھی	اور یہ گمان کیا ہے کہ حق کی صفت بھی اسی طرح ہے انتھی

قال فی باب الاسرار انما اخبرنا الله تعالى	باب الاسرار میں لکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ہم کو خبر دی کہ وہ اول
بانه الاول والاخر والظاهر والباطن	آخر اور ظاہر اور باطن ہیں تاکہ معرفت ذاتیہ کی راہ میں ہموں ترک
ليُرشدنا الى ترك التعبد في طريق معرفه	تعب راستہ دکھائی گیا کہ حقیقی زمانہ ہی کہ وہ شخص جسکو لوگ
الذاتية كانه تعالى يقول الذي يطلبونه	مثلاً باطن میں ڈھونڈتے ہیں اسکا عین ہی جسکو ہم ظاہر میں ڈھونڈ
من الياطن مثلاً هو عين ما تطلبونه من	ہو اور باوجود اس کے نفوس اس ارشاد کی طرف نہیں جاتے
الظاهر ومع ذلك فلم تصنع النفوس الى	بلکہ دلیلین پسند کرتی ہیں اور جو خیر انہی صفات حق ہی ظاہر
هذه الارشاد بل يجب في الادلة وصار	اسکے خلاف طلب کرتی ہیں اگر وہ نفوس اس خیر کی ساتھ ٹھہر
كل شئ ظهر لها من صفات الحق تطلب خلا	جو معارف میں سی او نکلیے لی ظاہر ہوئی ہی تو اوں کی ناسیت کو
ولوانها كانت وقفت مع ما ظهر لها من	پہچان جاتے ہیں اس خیر کی طلب جسکی ذات غائب ہی ہی
وجوه المعارف لعرفت على ما هو عليه فكان	عین حجاب ہو جاتی ہے تو جو خیر اوں نکلیے لی ظاہر ہوئی اوں کی
طلبها لما غاب عينها هو عين حجابها فما	پوری قدر نفوس سی اوں کی اس خیال ہی کہ وہ ان سی پوشیدہ
قدرت للذي ظهر لها حق قدره لشغلها	حالانکہ جو خیر اوں سے پوشیدہ ہے وہ صرف مقام کی نسبت
بما تخيلت انه بطن عنها وانها ما بطن عنها	سی ہے کیونکہ ہر نفس سی وہ چیز پوشیدہ ہوتی ہے جسکا مقام
شئ هو من مقامها وانما حجب كل واحد عما	اوس کے مافوق ہی اس کے سوا اور کچھ نہیں ہی اور فتوحا
فوقها مقامه لا خير وقال ايضا في الباب	کے باب دو سو چھپن میں ہے کہ تجلیات حق کے
السادس والخمسين وما تبين من الفتوحا	تین مرتبے ہیں اول یہ کہ عالم کے لیے باسم ظاہر
اعلم ان تجليات الحق تعالى بالاسماء لها ثلث	متجلی ہوتا ہے اور عالم پر کوئی امر حق پوشیدہ
مراتب الاول يتجلى للعالم باسم الظاهر ولا	نہیں ہوتا اور یہ موقف قیامت کے لیے
يبطن على العالم شئ من امر الحق تعالى وهذه	خاص ہے دوسرے یہ کہ عالم میں اپنے
خاص لموقف القيامة الثانية ان يتجلى	اسم باطن سے تجلی ہوا ہے۔ پس
للعالم في اسم الباطن فيتم هذه القلوب	قلوب اس کا مشاہدہ کرتے ہیں

دون الابصار ولهذا يجد الانسان فطرته	نہ کہ ابصار اور اسی واسطے انسان فطرۃً اور کسی طرف متنازع
الاستناد اليه والاقارب من غير نظر في دليل	کرنا اور اسکا اقرار بلا دلیل کرنا اور اپنے کل موثر میں سی
ويرجع في اموره كلها اليه الثالث ان يتجلى	کی طرف رجوع کرتا ہے تیسرے یہ کہ اپنے اسم ظاہر اور
في اسمه الظاهر والباطن معا وهذا خاص	باطن سی یکدفعہ تجلی ہوا ہے اور یہ نبیاء اور ان کے وارثین
بالانبياء وكمال ودرته لم تنتهي كما في البوقيت	کاملین سی مخصوص ہی انتہی صیبا کیہ بوقیت والحوار میں ہے
والحوار شيخ ابو الحسن شافعي گوید کہ حق تعالیٰ محو	شیخ ابو الحسن شافعی نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے کل انبیاء کو
کر جميع انبياء اقبل خود هو الاول والاخر	اپنے اس لہ شاد ہو الاول والاخر والظاہر والباطن سے
والظاهر والباطن پر سیدہ شرفاين الخلق فروز	محکور دیا کہ گونہ بیوجھا کہ بھر خلق کمان سی فرمایا موجودین
موجودون ولكن حكمهم مع الحق كالنباتات	لیکن ان کا حکم حق کے ساتھ ان کی نوع کی طرح ہے
التي في كوة الشمس تراها صاعدة وهابطة	جن کو آفتاب کی موجودگی میں کسی شعا بان میں وترت
واذا قبضت عليها لاتراها فموجوده في	چڑھتے دیکھا اور جب وہ بند کر دیا جائے تو نہ دیکھیں وہی
الشهود ومقصوده في الوجود انتهى ونفى نماند	ظاہر میں موجود اور وجود میں مقصود ہے انتہی اور واضح ہو کہ
کہ محققان علوم عربیہ را اتفاق است بر این کہ تعریف	محققین علوم عربیہ کا اس پر اتفاق ہے کہ دونوں جہز و جملہ
ہر دو جہز و جملہ موجب حصر است و ہر قسمی از اقسام لکن	کی تعریف حصر کا سبب ہے اور کسی قسم کا حصر اس بحث
حصر در باطن فیہ درست نمی گردد الا حصر محکوم بہ بحکوم	میں درست نہیں بجز حصر محکوم بہ بحکوم علیہ کے اور اس کو
علیہ و این متلزم آن است کہ حق سبحانه بغير صفات	متلزم ہے کہ حق بغیر چاروں صفات مذکورہ کے کسی
اربعہ مذکورہ بہ هیچ صفتی موصوف نباشد پس بجز	صفت سے موصوف نہویں اللہ کے سوا ظاہر یا باطن
اللہ موجود و برون ظاہر بودی یا باطن و برہر طریق	میں موجود ہونا دونوں طرح پر آیت مذکورہ کا حصر
حصر آیت مذکورہ کاذب افتادے و انچه بعضی	جھوٹ ہوتا اور یہ جو بعضوں نے لکھا ہے کہ حصر
گفتہ اند کہ حصر در صورت تعریف جزئین اکثری است	در صورت تعریف جزئین اکثری ہے نہ کلی اس کا
نہ کلی جوابش آن کہ باتفاق علما کثرت سبب درست	جواب یہ ہے کہ باتفاق علما کثرت سبب تباد رہے

و تباہ و غلامت حقیقت است دوم آنکہ زید و هو العالم
 باتفاق علما مفید حصرت و صفتی است اضافی
 و نسبتی بین الشیخین و ظاہر است کہ مدلول ضمیر فصل
 و مرجع او زید است نہ نسبت کہ بین الخبرین است زیرا کہ
 حال ضمیر با فرد و ثنیہ و تانیث و تذکیر نسبت اختلاف
 مرجع مختلف میگرد و استفادہ حکم در صورت عدم ذکر
 ضمیر نیز دلیل عدم دلالت است بر نسبت و چون
 دلالت بر حکم ندارد دلالتش بر حصرت کہ محض از وی است
 نیز نخواہد بود زیرا کہ حصرت حکمی است مرکب از ايجاب و
 سلب انتفاء اعم مستلزم انتفاء محض است سوال
 میتوان بود کہ مجموعہ ظمیر و تعریف خبرین مفید حصرت باشد
 جواب اگر علت حصرت مجموع باشد باید کہ تعریف خبرین
 فقط اصلاً مفید حصرت باشد تا بہ التصریح رسید زیرا کہ انتفاء
 علت مستلزم انتفاء معلول است ازینجا دانستہ میشود
 بطلان آنچه علما منطوق گفتہ اند کہ وضع ضمیر برائے
 نسبت است

اور تباہ و حقیقت کی علامت ہے دوسری یہ کہ زیر
 ہو العالم باتفاق علما حصرت کو مفید ہے اور ضمیر ایک
 اضافی صفت اور دو چیزوں کی باہم نسبت ہے اور
 ظاہر ہے کہ مدلول ضمیر فصل اور اس کا مرجع زید ہے
 نہ وہ نسبت جو دونوں خبر دون کے درمیان میں ہے اس
 لیے کہ ضمیر کا حال منفرد اور ثنیہ اور تانیث اور تذکیر سے
 بہ نسبت اختلاف مرجع مختلف ہو جائی اور حکم کا استفادہ
 ضمیر کے ذکر نہ کرنے کی صورت میں بھی اس کی نسبت پر
 دلالت نہ کرنے کی دلیل ہی اور جب حکم پر دلالت نہیں کرتی تو
 اس کی دلالت حصرت پر بھی جو اس سے محض ہے نہ ہوگی
 سوال ہو سکتا ہے کہ مجموعہ ضمیر اور تعریف خبرین مفید
 حصرت ہو جواب اگر علت حصرت مجموع ہو تو چاہیے کہ
 صرف خبرین کی تعریف کے بالکل مفید نہ ہو تو اکثر کا
 کیا ذکر اس لیے کہ نفی علت مستلزم نفی معلول ہو سکتی
 ہے یہیں سے علما منطوق کے قول کا بطلان معلوم
 ہوتا ہے کہ وضع ضمیر نسبت کے لیے ہے۔

|| قولہ قولہ تعالیٰ وفي انفسكم افلا تنصرون ||

اقول قول وی تعالیٰ است در نفوس خود چرا
 نمی بیند یعنی حق در نفوس شما است و شما بوجہ
 توہم انانیت نمی بیند و چون از حجاب ہستی محض
 کہ چون حجاب است و خود پرستی کہ مثل سراب است
 میں لکھا ہوں کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ اپنی نفوس
 میں کیوں نہیں دیکھتے یعنی حق تمہارے نفوس میں کیوں چھپ
 ناپائائی توہم انانیت کی نہیں دیکھتے جب حجاب ہستی محض سے
 جو حجاب کی طرح ہے اور خود پرستی جو سراب کی طرح ہے

بیرون آید و دیدہ بصیرت کجی الجوامہ معرفت کحل
سازید لامحالہ آیات و کرامات کہ در نفس انسانی تعبیه
نمودہ اند بدانید بعد از ان بمقتضای مَن عَرَفَ نَفْسَهُ
فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ در بارگاہ صمدیت باریا سید اینجا
گفتہ اند کہ هیچ راہ بہتر از اہل نیست القلب بیت اللہ
ہمین معنی دارد و ای آنکہ ہمیشہ در جہان غنی
این سعی ترا چہ سود دارد گوئی: چیزیکہ توجیائی نشان
اونی: یا است ہی توجیائی دیگر جوئی: ہر او علیہ السلام
پرسید کہ یارب ترکجا جویم فرمود نہ کسیکہ قلب
اوشان بہر من شکستہ اند از بہر آنکہ ہر کہ چیزے
دوست دارد زو کرش بسیار کند انا جلیس من
ذکر فی آسمان چہ منزلت دارد کہ حامل او باشند
چہ مرتبت دارد کہ موضع او بود قلب ہم محب و ہم
مونس او ہم موضع اسرار او پس ہر کہ لواف قلب کرد
مقصود یافت ہر کہ او دل غلط کرد آن یابہ دور افتاد کہ
ہرگز خود را باز نیابد درین میاویز کہ کفر قبیح است و
اسلام نیک ہر چہ ترا بجزدار ساند اسلام است و ہر چہ
از راہ باز دارد کفر و در حقیقت مرد سالک را ہرگز نہ کفر
باز دارد و نہ اسلام کہ کفر و اسلام دو حالت است کہ
از ولابد است کہ تا با خود باشی و چون از خود خلاص یافتی
کفر و ایمان نیز اگر ترا طلبند نیابند آری تا بندہ نشوی

بہر آوگے اور دیدہ بصیرت میں کحل الجوامہ معرفت کا سہ
لگاؤ گے تو لامحالہ آیات اور کرامات جو نفس انسانی میں
کئے گئے ہیں جانو گے اور کے بعد بمقتضای مَن عَرَفَ
نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ بارگاہ صمدیت میں جاسکو گے اس لیے
کہتی ہیں کہ کوئی راہ خدا تک پہنچنے کی راہ اہل ہی نہیں
اند کہ گھڑی اسمی معنی میں ہے اسی شخص توجہ ہمیشہ عالم
دور تا پھر تہائی تو یہ کوشش تیری بے فائدہ ہی جس خیر کو تو دیکھتا
ہے وہ تجھی میں موجود ہی تو اسی دوسری جگہ تلاش کرتا ہے
وہ او علیہ السلام نہ بوجھا کہ خدایا میں تجھی کمان تلاش کر دان
حکم ہو اوں لوگوں کے پاس جنکے قلب میرے لیے شکستہ ہیں
اس لیے سب جو شخص جس خیر کو دوست لکھا ہی او بیت یاد کرتا
میں اسکا ہم نشین ہوں جو بھلو یا کرتا ہی آسمان زمین کی لب
طاقت جو او کے حامل ہوں قلب اوس کا محب بھی ہو اور مونس
اور مونس امر بھی توجہ فی قلب طواف کیا مقصود یا لیا اور
جس فی دل کی راہ بھلا دی آنا دور جا پڑا کہ پھر اپنی کو دس
پانہیں سکا یہ خیال نہ ارد کہ کفر برا ہی و اسلام چھا ج چیز نیک
خدا تک پہنچا دی وہ اسلام ہی ارد جو باز رکھے وہ کفر و حقیقت
سالک کو ہرگز نہ کفر باز رکھ سکتا ہے اور نہ اسلام کیونکہ کفر و
اسلام دو ضروری حالتیں ہیں جب تک اپنی خودی میں ہو
اور جب خودی سے علیحدہ ہو گئے تو اگر کفر اور ایمان نہ تو تلاش
بھی کرین تو نہ پا دین سچ ہے کہ جب تک بندہ نہ ہو گے

آزاد نہ شوی و ما فقیر نشوی غنی نہ باشی و ما ہمہ برہم
نہ زنی و پشت برہم نہ کنی ہمہ نشوی تا پشت بہر عالم
نہ کنی بہ آدم و آدمیت نرسی

آزاد نہوگے اور جب تک فقیر نہوگے اور جب تک سبک نہ ہوگا کہ
اور سب توجہ نہ ہٹاؤ گے مرتبہ کی مین پہنچو گے اور جب تک دنیوی عالم
سی منہ نہ پھیرو گے مرتبہ آدم اور آدمیت تک نہ پہنچو گے۔

قوله قوله تعالى واذا سالك عبادي عني فاني قريب ۛ

اقول قول وی تعالیٰ است ہر گاہ پرسند از تو بندگا
من مرا پس بگو کہ من قریب ام معنی قرب سابقاً
گذشتہ و اقرب طرق وصول الی اللہ نزد حضرت
قلندرنفی وجود است گو صوم و صلوة نیز طریقہ وصول
بحضرت احدیت بودہ اند اما تا نام نہ شود وصول بدون
نفی وجود و بدین وجہ می یابد سالک از او ملاحظہ
و باطنی آن قدر کہ نمی یابد ازین ہر دو چیز کہ ہر گاہ وجود
متنفی شود سائر اوصاف او متحمل گردند و برگرد
سالک عبد خالص این معنی دارد وجود است
ذنب لا یقاس بہ ذنب سراقہ فی اللہ -

مین گستاہون اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے جب میرے بند
تم سے مجھ کو پوچھیں تو کہو کہ میں قریب ہوں قرب
کے معنی پہلے گذر چکے سب سے نزدیک راستہ خدا تک
پہنچنے کا حضرت قلندران عظام کے نزدیک نفی وجود ہے
الرجہ صوم و صلوة بھی طریقہ وصول حضرت احدیت ہیں لیکن
پورا وصول بغیر نفی وجود کے نہیں ہوتا ہے اور اس سی سالک
اور اظاہری اور باطنی اس قدر باتا ہی جو ادون دونوں نہیں
باتا کیونکہ جب جو متنفی ہو جائے تو کل اوصاف متنفی ہو جاتی ہیں اور
سالک عبد خالص ہو جاتا ہی اس قولہ کا کہ تیر وجود گناہ ہی
جسکے برابر کوئی نہ نہیں ہی مطلب ہے۔ اللہ مجھ کو بھی تو فقیہ

قوله قوله تعالى ما رميت اذ رميت ولكن الله رمى ۛ

اقول قول وی تعالیٰ است نہ انداختہ بودی تو
دقیقہ انداختہ بودی ولیکن انداخت حق سبحانہ و
آیت مجاز قرب فرائض است درین مرتبہ حق قائل
است و بندہ آلہ ملاحظہ ہر است کہ حق جل مجدہ در وقت
صدور رمی از سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم نفی رمی
نمود یعنی ای محمد صلی اللہ علیہ وسلم تو رمی نہ کردی لیکن

مین گستاہون اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ تم نے تیر نہیں
پھینکا تھا جب کہ تیر پھینکا تھا بلکہ اللہ نے تیر پھینکا
یہ آیت قرب فرائض کی مجرہ ہے اس مرتبہ میں
حق فاعل ہے اور بندہ آلہ اور ظاہر ہے کہ حق نے تیر
پھینکنے کے وقت آنحضرت سے تیر پھینکنے کی نفی فرمائی
یعنی اے محمد صلم تم نے تیر نہیں پھینکا۔ بلکہ

حق تعالیٰ رمیٰ کرد چہ کہ تو آلہ بردی ومن فاعل بودم	خدا نے چھنکا کیونکہ تم آلہ تھے اور میں فاعل تھا اور افعال
ونسبت لافعال درحقیقت بسوی فاعل است وبجاء	کی نسبت حقیقتاً فاعل کی طرف ہوتی ہے اور مجازاً کہ کی طرف
بسوی آلہ میشود کذا فی سلوک القادریتہ للولوی	ایسا ہی مولوی رفیع الدین قندھاری کی کتاب سلوک القادر
رفیع الدین القندھاری وقلت فی ہذا الایۃ	میں ہے میں کہہ گا کہ اس آیت اور اللہ تعالیٰ کے ارشاد
وقوله تعالیٰ یداللہ فوق اید یھم نزول الحق	یہ اللہ فوق ابراہیم میں حق کا خلق کی طرف نزول ہے جس طرح
الی الخلق من حیث یشاء تفضلاً منہ واضہاً	چاہے تفضل اور مخصوص بندوں پر اظہار عنایت کی لیے
العنایۃ علی اخص العباد لان السیرۃ النزول	اس لیے کہ اس کی سیر خلق کی طرف نزول ہے کیونکہ اس کی
الی الخلق اذ لا یحکم علیہ ولیس المراد بالنزول	حکم نہیں کیا جاتا ہے اور نزول سے مراد حلول یا اتحاد کے
الحلول اوالاتحاد بالمعنی اللغوی تعالیٰ عن	لغوی معنی نہیں ہیں کیونکہ واجب تعالیٰ اس سے برتری بلکہ
ذالک بل المراد منہ انتساب الحق الی الخلق	اوس سے حق کا مطلب خلق کی طرف نسبت کرنا ہی بطور
نسبۃ مراتب الحقیقۃ فی الاسماء کالرّب والرحیم	نسبت مراتب حقیقہ کے اسماء میں جیسے رب اور رحیم وغیرہ
وغیرہما وانتسابہ الیہ بعض مراتب الخلقیۃ	اوس کا اپنی طرف بعض اوصاف خلقیہ منسوب کرنا جیسے
فی الاوصاف کالجوع والمرض ودوہما ولن	بھوک اور مرض وغیرہ اگرچہ اوایل یا تفویض کسی وجہ سے
کان یوجہ من التاویل والتفویض علی	علم الہی میں ہو تو یہی رب کا نزول اور عبد کا عروج ہے
علم الالہی فہذہ النزول للرب والعروج للعبد	اور یہ دونوں دائمی اور تجلی الہی کے لیے الوہیت میں
دائمان ثابتان للتجلی الالہی والوہیۃ فف	ثابت ہیں پس درحقیقت وہی اللہ ہے نہ غیر اللہ ہے
الحقیقۃ ہو اللہ لا غیر فی فعل ما یشاء ویحکم	جو کچھ چاہتا ہے کرتا ہے جس بات کا ارادہ کرتا ہے
ما یرید وقال صاحب نقد المصوف فی	اوس کا حکم کرتا ہے صاحب نقد المصوف نے فص
الفصل الابراہیمیۃ وكذلك هو الراجح حقیقۃ	ابراہیمیہ میں لکھا ہے کہ اسی طرح حقیقتاً اذ ریت
فی اذ رمیت فیدۃ ای ید محمد علیہ السلام	میں وہی راہی ہے یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ہاتھ
ید الحق وهو الراجح لفقہ الرمی عن محمد علیہ السلام	خدا کا ہاتھ ہے اور وہی راہی ہے کیونکہ خدا نے اپنے

فی قولہ وما رمیت وانت الہم الحق ارشاد و ما رمیت سے رمی آنحضرت کی نفی فرما کر دلالت
سمیٰ کہ بقولہ ونکرت اللہ رحمہ و هذا حق الباقی نفسی سے اپنی رمی ثابت کی ہو اور یہی قرب غرض ہی تھی

و خیر ذلک من الایات الکرمیۃ

اقول سوای ازین دیگر آیات کریمہ مذکورہ دلالت
بر وحدت وجود دارند بلکہ نزد من نزول جملہ قرآن
بر بنائے وحدت وجود است گما لایخفی۔
مین کہتا ہوں علاوہ اسکے اور آیات کریمہ بھی ہیں جو وحدت
وجود پر دلالت کرتی ہیں بلکہ میرے نزدیک تمام قرآن مجید
وحدت وجود کو ثابت کرنے کی بنا پر ہی جیسا کہ مخفی نہیں

قولہ ومن اقوالہ صلی اللہ علیہ وسلم اصدق کلمۃ قالہ العرب قول لبید الکحل شیء فمخلا اللہ یا حل

اقول اور اقوال آنحضرت است راست ترین کلمات
کہ عرب گفتہ اند قول لبید شاعر است آگاہ باشد کہ
ہر شیء ماسوا سے حق باطل است تحقیق این آگاہ مابہیات
ممکنہ اگرچہ مجہول اند و موجود اما من حیث ذاتہا
مسلوبۃ التقرب والتجہی انہیں ممکنات و اما
ہا لکہ اند لا ینظر الی وجہ الحق الجاعل فہو

الموجود و ماسواہ باطل و حدیثانہ و انما ہو
ہو یا انتسابہ الی باریہ فلولم یسک السموات
والارض لولا انہا لم یسکھ من احد من بعدہ

این اند معنی اصدق کلمہ عرب یعنی کلمہ لبید شاعر پس
مناط انزعاع موجودیت آن مناط انتساب است
بسوی جاعل پس عالم باشر قوام و ینظر الی اجعل جاعل

قیوم توانا است و انتساب بسوی او و اگر از وجہ
قیوم قطع نظر کردہ شود نماز مرام را تقریر و تیز کہ انزعاع

تو عالم کے لیے تقریر اور تیز کچھ بھی نہ رہے گا جس سے انزعاع

ہو جائے اسکے سوا اور ان کو کون روکتا یہی معنی اوس سچے
کلمہ عرب یعنی مقولہ لبید شاعر کے ہیں پس موقوف الیہ و سکی
انزعاع موجودیت کہا و سکی انتساب کا جاعل کی طرف موقوف
ہوئے تو تمام عالم کا قیام نظر جمل جاعل قیوم توانا سے ہی انتساب
بھی اسی کی طرف ہے اگر وہ جب قیوم سے قطع نظر کی جائے
تو عالم کے لیے تقریر اور تیز کچھ بھی نہ رہے گا جس سے انزعاع

موجودیت از ان تصور کردہ کہ یہ پس جب بحقیقت
 وجود عالم است یعنی انکہ صدق وجود بر عالم و انزع
 موجودیت از عالم ان حیثیت انتساب است بجناب
 ارفع او و لیکن واجب چون مقرر بذات خود است
 پس ذات او همان وجود است بدان معنی کہ موجودیت
 منزع است از ذات و لکن حقیقت او بلا اعتبار از حقیقتی
 تعلیلیہ و تقدیریہ پس نسبت موجودیت با مثل نسبت
 منزع از انسانیت است بسوی انسان و مراد ما اینست
 کہ عقل تصورات کہ حقیقت کردہ از ان این انزع
 کردہ است تا خلاف تحقیقات سابقہ نمیدہ شود بلکہ
 مقصود اینست کہ عقل بشہادت برہان حکم میکند کہ
 حقیقت حقہ مجولہ الکنہ بذاتہ موقوف علیہ انزع اثبیت
 است پس لایح گشتہ کہ وجود او تعالی لذاتہ بذاتہ است
 و وجود سائر ذوات از جعل او و افاضہ از او پس وجود
 در حقیقت یکے بیش نیست و کذلک موجود بالذات نیز
 یکے اگرچہ در موجود بوجہ انتساب تعدد و کمتر است
 ہذا حکما قالہ اساطین الحکمۃ من اهل الاشراق
 ان الوجود واحد و المتکثر هو الموجود بذاتہ
 بدان کہ عالم بہ نظام محلی خود معلول واحد است بذاتہ
 فائض از علت وجبہ خویش لکن ذاتہ تابعہ
 لذات مبدعہ و مبدعہ و مناسبا لہ و ظلّا

موجودیت خیال کیا جائے پس جب بحقیقت عالم کا وجود
 اس معنی میں ہی کہ صدق وجود عالم پر اور انزع موجودیت
 عالم ہی اوس حیثیت میں ہی کہ کی طرف انتساب ملو جب چونکہ
 بذاتہ مقرر ہی تو اوسکی ذات ہی اوسکا وجود ہی طرح کہ موجودیت
 اوسکی ذات اور اوسکی کہ حقیقت ہی بغیر اعتبار کسی حقیقت تعلیلیہ
 اور تقدیریہ کی منزع ہی اوسکی باقیہ نسبت موجودیت انسان
 کی طرف نسبت منزع انسانیکہ کی طرح ہی اور اس سی ہمارا مقصد
 نہیں ہی کہ عقل بذاتہ و لکن حقیقت کا تصور کر کے اوس سے
 یہ انزع کیا ہی کہ خلاف تحقیقات سابقہ سمجھی جائے بلکہ
 یہ مقصود ہے کہ عقل بشہادت دلیل یہ حکم کرتی ہے کہ
 حقیقت حقہ مجولہ الکنہ بذاتہ موقوف علیہ انزع اثبیت
 کی ہے تو ظاہر ہو کہ واجب تعالی کا وجود ذاتی ہی ہو
 باقی تمام ذاتیں اوسکی صفت خلق و انما سی میں پس
 وجود حقیقتا ایک ہی ذات میں اسی طرح موجود بالذات ہی کہ
 ہے اگرچہ موجود میں بوجہ انتساب تعدد اور انزع سیاسی
 حکماء اشراقیین اساطین حکمت کا قول ہی کہ وجود
 در حقیقت ایک ہے اور موجود متکثر ہے چہ جانا چاہے
 کہ عالم اپنے نظام محلی سے معلول واحد ہے اور بذاتہ
 اپنی علت وجبہ سے فائض کیونکہ اوس کی
 ذات اپنے مبدع اور موجود کی ذات کی تابع اور
 اور اوس کی ذات کریمہ کے مناسب اور اوسکی ظل

لذا انہ الکرمۃ لیکن ہر گاہ ازین نظر بریدہ آید خواہد
 عالم تفصیلاً معلولات شتی کہ ہر ہمہ ظل مبداء اند فاضل
 علیہ وقائم بہ اما بدون وساطت تنزل سابق او
 یسبق لکونہ غیر صالح للاستناد الیہ لافلا^{سطہ}
 پس در حقیقت نیست آنجا مگر ذات واحدہ کہ اورا
 ظل محدود است و فیض مبدوط و این معرفت قدسیہ
 غایت اقام عقول است و نہایت تمام فحول اما
 درجات عرفان متفاوت اند مگر چون این معرفت بر
 باطن مستولی شود وہ نور آن قلب مستضی گردد لایتما
 اگر حصولش از راہ کشف بود قطع کند عارف نظر را
 از رویت نفس خود و صفات آن و فنا کند ذات
 صفات خود را در ذات و صفات او تعالی پس بنید
 جمال او در آئینہ نفس خویش بل قطع گردد نظر او از عالم
 بالکلیہ و مستہلک گردد ذوات با سربار در ذات صفات
 حق و بنید حق را در ہر شئی بل نہ بنید در وجود مگر
 وحدانیہ کہ نورش محیط دائرہ اکوان است و در گیر اورا
 در ہستی کہ زبانش لنگا گردد و نیز در افاضہ حق بہر
 زمان مراد آن نیست کہ تاثیر حق زمانی است بل
 آنکہ احد تعالی افاضہ ماہیت کن را گرداند ذات
 انہا را با فاضل دہری و جل ابدی حال کون
 المجرولۃ و الہیۃ المجرولۃ مخصصین بزمان

ہے لیکن جب اس سے قطع نظر کی جائے تو عالم تفصیلاً
 مختلف معادلات ہو گا جو سب مبداء کے ظل اور اس پر
 فاضل اور اس سے قائم ہیں مگر بغیر وساطت تنزل
 سابق کے یا وجہ اسکے بلا واسطہ استناد کے لیے صالح
 نہونیکے پس در حقیقت وہاں ذات واحدہ کے سو کوئی چیز
 نہیں جس کا سایہ محدود اور فیض مبدوط ہے اور یہ معرفت قدسی
 عقلی کی آخری دریافت اور علما کے مقام کی انتہا ہے لیکن
 عرفان کی درجے مختلف ہیں مگر جب یہ معرفت باطن پر غالب
 ہو جاتی ہے اور اسکی نور سی قلبی روشن ہو جاتا ہے خصوصاً اگر بکا
 حصول بذریعہ کشف ہو تلمی تو عارف اپنی نفس اور اس کے
 صفات کی رویت سے قطع نظر کرتا ہے اور اپنی ذات و صفات
 کو ذات و صفات حق میں فنا کر دیتا ہے تب اسکا جمال
 انبی آئینہ نفس میں دکھتا ہے بلکہ اسکی نظر عالم سی بالکل اٹھ جاتی
 ہے اور تمام ذاتیں بالکل ذات و صفات حق میں فانی ہو جاتی ہیں
 اور حق کو ہر شئی میں دکھتا ہے بلکہ وجود میں ایک حقیقت کے
 سوا کچھ نہیں دیکھتا جس کا نور دائرہ عالم کو محیط ہے اور وہ خلف
 ہو جاتا ہے اسکی زبان بند ہو جاتی ہے اور ہر گھڑی افاضہ
 حق سے یہ مراد نہیں کہ تاثیر حق زمانی ہے بلکہ احد تعالیٰ
 ماہیت کا افاضہ کرتا ہے اور اس کی ذات و کون افاضہ
 زمانی بجل ابدی کے ساتھ مجبولیت اور ماہیت مجبولہ
 ہونے کے وقت کسی زمانہ سے مخصوص کر دیتا ہے

ای صلیح المہیمة لقبول الفیض فی ذلک الزمان	یعنی ماہیت اسی زمانہ میں قبول فیض کی صلاحیت کھتی
فہذا هو الحق المحقق بالقبول وبہ نلخذہ	ہے پس ہی امر ثابت قابل قبول ہے اور اسی کو ہم
بہ نقول نعم ۵ عبارت انا شتیٰ محسنک	اختیار کر کے کہتے ہیں کہ ہمارے بیانات مختلف اور تیرا
واحدہ وکل الی ذلک الجمال یشیر ۶	حسن کیا ہی اور ہر شخص اسی حسن کی طرف اشارہ کر رہا ہے

قوله قوله صلى الله عليه وسلم ان احداكم اذا قام للصلاة فاما ينجس به فان ربه بينه وبين القبلة

اقول وقول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم از شما	میں کہتا ہوں آنحضرت صلعم کا ارشاد ہے کہ تم میں سے جو
کسیکے برنامہ نمازی است پس جزا میں نیست کہ مناجات	شخص نماز کے لیے کھڑا ہوتا ہے وہ حقیقتاً حق سے منبتا
بجتمی کند و تحقیق رب او با میں او و قبلہ را کہت	کرتا ہے اور بیشک اس کا رب اس کے اور قبلہ کے
و این نیز اشارہ بہ قریب است از دو قرب مذکورہ	در میان ہے یہ بھی اشارہ او خیمین قرب مذکورہ کی طرف ہے

قوله قوله صلى الله عليه وسلم وما يزال عبدی يتقرب الی بالنوافل حتی احبہ فاذا احببتہ کنت سمعہ الذی لسمع بہ و بصیر الذی یبصر بہ

اقول وقول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہمیشہ	میں کہتا ہوں آنحضرت صلعم کا ارشاد ہے کہ ہمیشہ
است بندہ من کہ نزدیک می جوید بسوے من نوافل	میرا بندہ میری طرف بذریعہ نوافل یعنی وہ عبادات
یعنی عبادت کے واجب نیستند تا آنکہ دوست میدارم	جو واجب نہیں قرب طلب کرتا ہے یہاں تک کہ میں
من بندہ را پس چون دوست میدارم اور می باشم	اوسے دوست بنا لیتا ہوں جب دوست بنا لیتا
من شنوائی وے کہ می شنود بہ آن وی باشم	ہوں تو پھر میں ہی اوس کی سماعت ہو جاتا ہوں
بینائی وے کہ می بیند بان ویدۃ الی بیطش بھا	جس سے وہ سنتا ہے اور اوس کی بینائی
ومی باشم دست آن بندہ کہ میگردد بہ آن بطش	جس سے وہ دیکھتا ہے اور اوس کا ہاتھ جس
در اصل حکم کردن و سخت گرفتن و مراد این مطلق	سے وہ پکارتا ہے بطش کے معنی حکم کرنے اور مضبوط
گرفتن است و رجله الی میشتی بھا وی باشم	پکڑنے کے ہیں یہاں صرف پکڑنا مراد ہے اور اوس کے
پائے وے کہ راہ می رود بان در بعضی روایات	پیر جس سے وہ چلتا ہے اور بعض روایتوں میں ہے کہ

وفواده الذی یعقل به وی باشم دل ہے کہ	اوس کا دل جس سے وہ ادراک کرتا ہے اور اوس کی
ادراک می کند بان ولسانہ الذی یتکلم بہ و	زبان جس سے وہ بات کرتا ہے اور اس حدیث کے
زبان وی کہ سخن می کند بان و در آخرین حدیث	آخرین بعض روایتوں میں اتنا اور زیادہ ہے کہ پھر
در بعضی روایات این نیز زیادت می کند کہ فی سماع	مجھی سے سنتا اور مجھی سے دیکھتا ہے اور مجھی سے بکوتا
یس بن می شنود و بی بیصور بن می بیند و بی	اور مجھی سے چلتا ہے یعنی نہ سنتا اور نہ دیکھتا اور نہ
بیبطش و بن می گیرد و بی میشتی و بن می رود	بکوتا اور نہ کسی چیز کی طرقت جاتا ہے مگر اوس کا ملحوظ
یعنی بنی شنود و بنی بیند و بنی گیرد و بنی رود و بسوئی	اور مقصود میری خوشنودی اور عبادتہ ہوتی
چیزے مگر آنکہ ملحوظ مقصود وے رضا و طاعت	ہے اور اوس کا منظور نظر اور مشہود میری ذات
من می باشد و منظور مشہود وے ذات مقدس	مقدس ہوتی ہے اور اوس کا پہلا مرتبہ عمل ہے
من است و اول این مرتبہ عمل است از جهت امتثال	سبب اوس کے امتثال امر اور نیت تقرب
امروے نیت تقرب بسوئی سجاوہ و آخر وی فنا	بجی کے جس کا آخر مرتبہ توحید میں فنا ہے اور
در توحید و مر این کلام را بیانے است کہ در فتوح الغیب	مخصوص طور پر اس ارشاد کی توضیح شرح
آورده شد است کہ اقال الشیخ الدہلوی	فتوح الغیب میں کی گئی ہے ایسا ہی شیخ عبدالحق
سوال اگر کوئی کہ جماعتے ازین حدیث فہمیدند	محدث دہلوی نے لکھا ہے سوال اگر یہ کہو کہ ایک
وجود اتحاد حق تعالیٰ بعد و حدوث آن دران و	جماعت نے اس حدیث سے حق اور بندہ کے
این سابقاً باطل کردہ رفت جواب معنی کنت	اتحاد وجود و حدوث کو سمجھا ہے جو پہلے ہی باطل
سمعه الی الخ و این اند کہ این کون شہودی مرتب	کیا جا چکا ہے جواب کنت سمعہ کے معنی یہ ہیں کہ
است برین شرط کہ آن حصول معیت است پس	کہ یہ کون شہودی اس شرط پر مرتب ہے کہ وہ معیت کا
بحیثیت ترتیب شہودی آمد حدوث مشار الیہ بقولہ	حصول ہے پس بحیثیت ترتیب شہودی کنت سمعہ
کنت سمعہ لامی حیث التقدیر الوجودی	سے مشار الیہ کا حدوث ہوا بحیثیت تقدیر وجودی
شیخ محی الدین ابن عربی در باب ثامن سنین در کلام	شیخ محی الدین ابن عربی فتوحات کلیہ کی اڑسٹھویں باب یعنی

باب الاذان میں لکھتے ہیں کہ گنت سمعہ بصیر سی مراد	علی الاذان فی الفتوحات ملکئہ گوید کہ مراد بہ گنت
انکشاف امر ہے اس لیے کہ بندہ نے قرب نوافل سے	سمعہ و بصیرۃ الی اخرہ انکشاف امر است برائی آنکہ
یہ حاصل کیا ہے کیونکہ حق تعالیٰ سمع عبد تفرک پہلے	بندہ بقرب نوافل حاصل ساخت چرا کہ حق تعالیٰ
نہ تھا اب ہوا اللہ تعالیٰ اس سی اور عواض طاریہ سی بر سر	سمع عبد قبل تقرب نہ بود ثم کان لان تعالیٰ اللہ
اور کہا کہ یہ مشکل ترین مسائل آئیہ سے ہے سوال	عن ذلک وعن عواض الطاریۃ قال وهذه
اس حدیث میں حق تعالیٰ نے ہمارے صورتیہ	من اغرامسائل الالہیۃ سوال اگر پر سی کہ درین
یعنی سمع و بصیر وغیرہ کا کیون ذکر کیا اور کیون قولے	حدیث حق تعالیٰ صورتیہ ما رسمع و بصیر و نحو ہا چرا
روحانیہ یعنی خیال اور حافظہ اور فکر اور تصور اور	ذکر فرمود و چون ذکر نہ کرد قوی روحانیہ را کالجیلا
وہم اور عقل کا ذکر نہ کیا تسمیہ کی تخصیص کی کیا دہ	والحفظ والفکر والتصور والوہم والعقل وما
ہے جواب خود شیخ اکبر فتوحات کے دو سو چھیالیست	وجہ تخصیص الحسیۃ جواب شیخ اکبر خود
باب میں لکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے حواس ظاہرہ کو سبب	در باب سانس و اربعین و ثلاثہ از فتوحات
اونکے حق کی طرف محتاج ہونے اور غیر کی طرف تخلیج	گفتہ اند کہ انہ تعالیٰ ما ذکر الحواس الظاہرۃ لا
نہ ہونے کے ذکر کیا بخلاف قوائے روحانیہ کے جو	لکونھا مفتقرۃ الی اللہ لا الی غیرہ بخلاف
در حقیقت حواس کے محتاج ہیں اور حق تعالیٰ ہیں نیز	القوی الروحانیۃ فانھا مفتقرۃ الی الحواس
کی طرف نزول نہیں فرما جو اس کے غیر کی محتاج ہو	والحق تعالیٰ لا یزال منزلۃ من یتفقر الی غیرہ
بخلاف اونکے کہ جو اسی کے محتاج ہوں بزرگ مکتنا	بخلاف من ہو مفتقر الی اللہ تعالیٰ وحدہ
اوسکا کوئی شریک نہیں تو تیسری بات ظاہر ہوئی کہ حواس ظاہرہ	لا شریک بہ احد فقد بان لک ان الحواس
اون خیر و نکاح نام ہی جو قوائے روحانیہ کو وہ چیز خشنہ ہیں	الظاہرۃ اسم لکونھا ہو الی یمب للقوی
جس میں قوائے روحانیہ تصرف کرتے ہیں یکی وجہ سے	الروحانیۃ ما تصرف فیہ وما بہ یکون
اون کو حیات ملیہ ہوتی ہے واللہ اعلم اور فتوحات کے	حیاتھا العلمیۃ واللہ اعلم و در باب الاسرار
باب الاسرار میں ہے کہ جو شخص طول کا قائل ہے وہ	من الفتوحات گفتہ کہ ومن قال بالحلول فهو

معلول فان القول بالحلول من لا يرول	بیماری کیونکہ حلول کا قائل ہوا مرض لازوال ہوا جس نے
ومن فصل بينك وبينه اثبت عينك و	تیرے اور اوس کے درمیان میں فصل کر دیا دوسرے تیری اور
عينه الا ترى قوله كنت سمعه الذي يسمع	اوسکی عینیت ثابت کر دی دیکھو کہ کنت سمعه الذی یسمع میں
به فاثبتك باعادة الضمير اليك ليدل	تھا ریٹرو ضمیر کے اعادہ سے تھکے لینے ثابت کر دیا تاکہ
عليك وما قال بالاتحاد الا اهل الاتحاد و	تھا ریٹرو دلیل ہوا اور اتحاد کا قائل ملی کیس کو کوئی نہیں اس طرح
كما ان القائل بالحلول من اهل الجھل	حلول کا قائل بھی جاہل اور فضول ہی کیونکہ دوسری حال و محل کو
والفضول فانه اثبت حالا ومحلًا فمن	ثابت کیا ہی تو جس نے اپنی نفس کو حق سے علیحدہ کیا اوس نے جو کچھ
فصل نفسه عن الحق فنعم ما فعل ومن وصل	کیا اچھا کیا اور جس نے ملا دیا گویا اپنی نفس پر اس بات کا گواہ
فكانه شهد على نفسه بانه كان مفصولا حتى	ہوا کہ وہ علی دہ تھا پھر متصل ہوا اور شئی اپنی ذات سے
اقصل والشيء الواحد لا يصل نفسه وما اثر الا	نہیں ملتی اور یہاں صرف اوس کی ذات ہی ہے اور
ذاته ومصنوعاته وايضا المحادث لا يخلو	اوس کے مصنوعات نیز حادثات سے خالی نہیں ہوتا
من المحادث ولو حل بالحوادث القديم	اور اگر حوادث میں قدیم حال ہوتا البتہ اہل تجسیم کا قول
لصح قول اهل التجسيم فالقديم لا يخل ولا يكون	بھی صحیح ہوگا پس قدیم نہ حال ہوتا ہے نہ محل جو شخص
محلًا ومن ادعى الوصل فهو في عين الفصل	وصل کا مدعی ہوو دین فصل میں ہی آنتے اور فتوحات
انتهى ودر باب ثانی وتسعين وأثنين از فتوحات	کے باب دو سو بیانوے میں لکھتے ہیں کہ اعلیٰ دلیل نفی
گوید کہ عظم دلیل بر نفی حلول واتحاد این است کہ عقلاً	حلول اتحاد یہی کہ عقلاً تمام اس کو جانتے ہو کہ ہر تاب
میدانی کہ در قمر چیزے از نور شمس نیست و نہ شمس	میں کوئی چیز نور آفتاب سے نہیں اور نہ آفتاب بذاتہ
بذاتہا منتقل می شود پس در عین نیست از خالق او	منتقل ہوتا ہے لہذا بندہ میں بھی اوس کے خالق سے
شئی حال انتہی و نیز ظاہر است کہ اگر حق در عالم حال	کوئی چیز حال نہیں انتہی اور ظاہر ہے کہ اگر حق عالم میں حلول
شود نماذج تعالیٰ قدیم و نیز قلب حقایق لازم آید و	کر جائے تو حق قدیم نہ رہے اور قلب حقایق بھی لازم
این نیز بر قاعدہ مقررہ عقلاً درست نیاید و نیز فقیر	آوی اور یہ بھی عقلاً کے قاعدہ مقررہ پر ٹھیک نہیں اور فقیر

کتاب الحروف میگوید کہ حق خلق وخلق حق بدین
کتاب الحروف کتابی کہ حق کا خلق اور خلق کا حق ہونا
اعتبار نیز نہیں داند نہ معلول دررتبہ علت ہرگز نہیں
گشت قائل یا اخی فانك لا تجده فی غیر کتابی
ہو سکتا ہے اس میں غور کر دیری کتاب کے سوال در کیں نہ آوے

قوله قوله صلى الله عليه وسلم ان الله يقول مرضت فلم تعد دفن

اقول قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم است کہ او تعالیٰ
میں کہتا ہوں کہ آنحضرت کا قول ہی کہ اللہ تعالیٰ
خواہد فرمود در روز قیامت بیمار شدم پس مرا عیادت
قیامت کردن فرمایگا کہ میں بیمار ہوا تو نے میری عیادت
نہ کردی۔ و تحقیق این در شرح مشکوٰۃ شریف موجود
نہی اس کی تحقیق شرح مشکوٰۃ شریف میں موجود
است آن جا باید نگریست۔
اوس میں دیکھنا چاہیے۔

قوله وروی الترمذی فی حدیث والذی یفسر محمد بن عبد اللہ لوانکم دلیم بھیل الی
الارض السفلی لھبط علی اللہ ثم قوع ہوا الاول والاخر والظاہر الباطن۔ وھو بکل شیء علیہ

اقول ترمذی از ابوہریرہ در حدیثی طویل روایت
میں کہتا ہوں کہ ترمذی ابوہریرہ سے حدیث طویل روایت
می کند کہ فرمود آنحضرت قسم یکہ جان من قبضہ
رتے ہیں کہ آنحضرت نے فرمایا قسم او کی جیسے قبضہ
قدرت میں میری جان ہی اگر تم ذول کورسی میں باندھا
بستہ بر زمین اسفل ہر آئینہ خواہد افتاد آن ریمان
بر خدا گویم چرا کہ نقطہ مرکز آسمان وزمین و ہر چہ
دران و درین است وجود مطلق است کہ ہم او اللہ
است پس تحت و فوق باو یکسان باشد و چنانچہ
در باطن زمین باشد در باطن آسمان نیز باشد و
ہر چہ در سموات است کہ عالم ارواح است اور است
و ہر چہ در زمین است کہ عالم اجسام است ہم اور است
بعد از ان فرمود آنحضرت ہوا الاول والاخر
میں ہی باطن آسمان میں بھی ہے اور جو کچھ آسمان
میں ہے یعنی عالم ارواح اوسی کا ہے اور جو کچھ زمین
میں ہے یعنی عالم اجسام یہ اوسی کے لیے ہے پھر
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہوا الاول والاخر

والظاہر والباطن وهو بكل شیء علیم یعنی چون
حضرت حق وجود خود را معلوم فرمود از ان چار نسبت
محقق شد نہ صفت علم او خود را و صفت نور کہ مستلزم
ظہور است خود را و صفت وجود ای یافتن او
خود را و شہود ای حضور او خود را از تحقق علم عالمیت
و معلومیت متحقق شد و از نور ظاہریت و منظریت
و از وجود و وجہیت و موجودیت و از شہود شہادت
و شہودیت و باز ظہور کہ لازم نور است تسلیم بطون
شد چہ ظہور تا آخر است از بطون و بطون مقدم ظہور
بہ تقدیم ذاتی و این تسلیم اولیت و آخریت شد پس
بوسیلہ ظہور کہ لازم نور است چار صفت دیگر متحقق
شد اول و آخر و ظاہر و باطن۔

والظاہر والباطن وهو بكل شیء علیم یعنی
جب حضرت حق نے اپنا وجود معلوم کیا اس سے
چار نسبتیں ثابت ہوئیں اس کی صفت علم اپنے لیے
اور صفت نور جو اس کے ظہور کو مستلزم ہے اور صفت وجود
یعنی اس کا اپنے کو پانا اور شہود یعنی اس کا حضور اپنے
لیے تحقق علم سے عالمیت اور معلومیت متحقق ہوئی اور نور
ظاہریت اور منظریت اور وجودی وجہیت اور موجودیت
اور شہود سے شہادت اور شہودیت پھر ظہور جو لازم نور
سے بطون کا تسلیم ہوا کیونکہ ظہور بطون کے بعد ہے
اور بطون ظہور پر ذاتاً مقدم ہے اور یہ اولیت و آخریت
کا تسلیم ہوا تو سبب ظہور کے جو لازم نور ہے چار صفتیں
ثابت ہوئیں اول اور آخر اور ظاہر اور باطن۔

قوله وقال المومنین على كرم الله وجهه عرفتم ربى ربى ولله اعبد رباً له اسما۔

اقول فرمود امیر المومنین علی کرم اللہ وجہہ سنا ختم
رب خود را رب خود و منی پرستم خدائے را کہ منی بنیم
اور او شرح این ظاہر است الی غیر ذلک

میں کہتا ہوں کہ امیر المومنین علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا کہ میں
اپنی رب کو اپنی رب سے پہچانا اور میں خدا کی پرستش نہیں کرتا جس تک
او سکودیکھتا نہیں ہوں اس کی شرح ظاہر ہے اس کی علامہ اور بھی ہیں

قوله ولما اقال الائمة العارفين بالله الدالة على اوحدة الوجو فاكثرة كثيرة بحيث
لا ياتي في العدد المحصر ولذا لم اذكرها وان شئت فعليك عطا لعة ينفعهم

اقول ولما اقال الائمة عارفين کہ ثبت وحدت وجود
انہیں بسیار تاند کہ در شمار و حصار منی تو اندر سید کجا
ذکر کنیم اگر خواہی در کتب رسائل و شان سین۔

میں کہتا ہوں کہ ائمہ عارفین کی اقوال مثبت وحدت وجود
بہت زیادہ ہیں جو حصر و شمار میں نہیں آسکتے کہاں تک ہم
ذکر کریں اگر چاہو تو ان کی کتابوں اور رسالوں میں دیکھو۔

قوله ایھا الطالب ان اردت الوصول الی الله تعالی فالزم متابعتہ النبی واولیاءہ
وفعلًا وظاہرًا وباطنًا

اقول ای طالب اگر می خواہی وصول الی اللہ
را پس لازم گیر اولاً متابعت نبوی در قول و فعل
وظاہر و باطن چرا کہ متابعت حضرت صلی اللہ علیہ
وسلم منبتج و ثمر محبت الہی است چنانکہ فرمود حق
جل و علا قل ان کنتمہ تحبون اللہ فاتبعونی
یحبکم اللہ ویشال محبت قدیم در جذب حقیقت
مسطوفی بچنان است کہ خاصیت مقناطیس در
جذب آهن حق صفت خود را کہ جذب آهن است
بر مجذب و محبوب خود بخشد تا آهن دیگر جذب
تواند کرد و علی ہذا خاصیت ہر جاذبے در مجذب
خود سرایت می کند بچنین روح محمدی کہ محبوب مجذب
اول است خاصیت جذب ارواح مومنان از
مقناطیس محبت قدیمہ لکتاب کرد و چہین ہزار
ارواح صحابہ از اطراف و کناف عالم بخود کشید
و ہر ایک از ایشان بقدر استعداد ازاں خاصیت
نصبے یافتند و ارواح تابعین را بخود کشیدند و بچنین
از ارواح تابعین بہ ارواح مشایخ و علما و راسخ
آن خاصیت قرناً بعد قرن و بطناً بعد بطن منتقل
شد و سلسلہ مریدی و مرادی منتظم گشت و ہر مرید

مین کتاہمون کہ اگر تم وصول الی اللہ چاہتے ہو تو اولاً
متابعت نبوی قولاً و فعلاً و ظاہراً و باطناً مضبوطی سے
اختیار کرو کیونکہ متابعت نبوی کا نتیجہ محبت الہی ہے
جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ اے محمد کو اگر اللہ کو تم کو
دوست رکھتے ہو تو میری متابعت کرو اللہ کو دوست
رکھنا اور مثال محبت قدیم کی جذب حقیقت مصطفوی
مین رکھی ہے جیسے مقناطیس کی خاصیت جذب ہے مین
حق فی انہی صفت کو جو جذب آهن ہے انہی محبوب اور
مجذب کو بخشتا کہ دوسرا آهن کو بھی جذب کر سکے اور
اسی طرح ہر ہر جاذب کی خاصیت انہی مجذب مین سرایت
کرتی ہے اسی طرح روح محمدی نے جو محبوب و مجذب
اول ہے جذب ارواح مومنین کی خاصیت مقناطیس
محبت قدیمہ سے حاصل کر کے ہزاروں ارواح
صحابہ کو اطراف و کناف عالم سے اپنی طرف جذب
کیا اور انہیں سی ہر ایک نے بقدر اپنی استعداد کے حصہ
اور ارواح تابعین کو اپنی طرف کھینچا اسی طرح ارواح
تابعین سے ارواح مشایخ و علما و راسخ مین وہ خاصیت
قرناً بعد قرن اور بطناً بعد بطن منتقل ہوئی اور
سلسلہ مریدی اور مرادی کا مضبوط ہو گیا اور ہر مرید

مراد ہوا اور یہ متابعت نبوی صلعم ہی کی برکت کا اثر ہے
 پس جو شخص بواسطہ متابعت و رابطہ اتصال بہ ارواح مشائخ
 کے آنحضرتؐ کی روح مبارک سے متصل ہو گیا اور میں
 محبت الہی کی خاصیت ظاہر ہوئی اور اس فی مرتبہ
 محبوبی و مرادی بالیالینہ کہ ارواح مشائخ بارتیب سبب
 محبت اور متابعت کے روح آنحضرتؐ سے ملی ہیں اور
 محبت الہی کی خاصیت نے ان میں سرایت کی ہے
 اور متابعت قوی آنحضرتؐ کی یہ ہے کہ سالک کے
 منہ سے وہی بات نکلتے جو آپؐ نے فرمائی ہو اور فعلی یہ
 ہے کہ آنحضرتؐ کے اشارہ کے خلاف کوئی فعل
 دینی یا دنیاوی نہ کرے اور ظاہری یہ ہے کہ صفات
 مذمومہ سے اپنے کو پاک رکھے جس طرح آنحضرتؐ نے اپنے کو
 پاک رکھا اور باطنی یہ کہ حواس و جوارح کو مرتب رکھے
 جس طرح آنحضرتؐ نے مرتب رکھا۔

مراد شد و این معنی از اثر برکت متابعت سول است
 صلی اللہ علیہ وسلم پس ہر کہ بواسطہ کمال متابعت
 و رابطہ اتصال بہ ارواح مشائخ باروح نبی
 علیہ السلام اتصال یافتہ خاصیت محبت
 الہی در و پدید آمد و مرتبہ محبوبی و مرادی یافت
 چہ ارواح مشائخ علی الترتیب باروح نبی
 علیہ السلام پیوستہ اند بہ محبت و متابعت و
 خاصیت محبت الہی بدان واسطہ در ہمہ
 سرایت کردہ و متابعت قوی و صلعم ان کہ
 سخن سالک ان بود کہ وے را بود و فعلاً ان کہ
 برخلاف اشارت وے ہیج فعلی نہ کند دینی و
 دنیوی و ظاہراً ان کہ خود را از صفات مذمومہ
 پاک دارد چنانکہ وے صلعم داشتہ و باطناً این کہ
 حواس و جوارح را مرتب دارد چنانکہ او داشتہ۔

قوله ثم افعّل مراقبة وحدة الوجود ثانياً التي هي عين الكلمة الطيبة

میں کہتا ہوں شریعت احوال میں اور طریقت
 افعال اور حقیقت احوال اور معرفت راس المسال
 طہارت شریعت بانی اور مٹی سے ہے اور طہارت
 طریقت تخلیہ جو جس سے اور طہارت حقیقت قلب کا
 ماسوا اللہ سے خالی ہونا ہے تو جو شخص سمجھے کہ حجابات
 بشریت سے عبور اور اسر طریقت اور حقیقت پر وقوف

اقول شریعت احوال است و طریقت افعال
 و حقیقت احوال و معرفت راس المال طہارت
 شریعت از آب و خاک است و طہارت طریقت
 بہ تخلیہ از ہوا جس و طہارت حقیقت خلوص قلب
 از ماسوی اللہ پس ہر کہ گمان برد کہ عبور از
 حجب بشریت و وقوف بر اسر طریقت و حقیقت

بدان چیز است کہ مخالف شریعت است فقد
 طغی وغلبت علیہ الضلالة شیخ نجم الدین
 کبری گوید کہ شریعت مثل کشتی است و طریقت
 مثل دریا و حقیقت مثل در پس آن کہ در خوا
 تا بہ کشتی سوار شدہ در دریا نیاید و رکبت نیارد
 پس اول شئی کہ واجب است بر طالب شریعت
 شریعت است و آن عبارت است از اؤ امر
 الکیہ ذبیوہ از غسل و وضو و صوم و صلوٰۃ و غیر ذلک
 و طریقت اخذ بالتقوٰی را گویند و حقیقت وصول
 الی المقصد و مشاہدہ نور تجلی را پس می فرماید
 کہ بعد ملازمت اتباع شریعت مراقبہ وحدت
 وجود کن کہ آن عین معنی کلمہ طیبہ لا الہ الا اللہ
 است بدان کہ مراقبہ اقرب طرق الی اللہ
 من حیث التقرب الی اللہ ولیکن این مطلقاً
 نیست بلکہ بہ نسبت اہل جذب چہ کہ مراقبہ
 غیر برے را اقرب طرق نیست چہ سالک
 محتاج است بسلوک بالاسماء و الیماجدہ و
 مراقبہ گویند و بیت جناب حق را بعین بصیرت
 بردوام مع تفہیم مذہل و جذب حاصل و سرور
 باعث و شوق حادث صوفیہ گویند و مراعات
 لا اطلاع الحق فی لحظة و لفظہ علی

مخالفت شریعت سے ہے وہ گمراہ ہے اور اس پر
 گمراہی غالب ہے شیخ نجم الدین کبریٰ کہتے ہیں کہ
 شریعت کشتی کی طرح ہے اور طریقت دریا کی طرح اور
 حقیقت موتی کی طرح پس جو شخص موتی چاہے جب
 تک وہ کشتی پر سوار ہو کہ دریا میں نہ جائیگا موتی
 نہ ملے گا پس اول چیز جو طالب پر واجب ہے وہ
 شریعت ہے یعنی اوامر الکیہ ذبیوہ جیسے غسل و وضو
 و صوم و صلوٰۃ و غیرہ اور طریقت تقوٰی اختیار
 کرنے کو کہتے ہیں اور حقیقت مقصد پر پہنچنے اور
 نور تجلی کے مشاہدہ کرنے کو پس فرماتے ہیں کہ بعد
 ملازمت اتباع شریعت وحدت وجود کا مراقبہ کرو
 کہ وہ عین کلمہ طیبہ لا الہ الا اللہ کے معنی ہیں۔
 واضح ہو کہ مراقبہ خدا کی راہوں میں سب سے
 نزدیک راہ بحیثیت خدا کے تقرب کے ہے مگر
 نہ مطلقاً بلکہ بہ نسبت اہل جذب کے کیونکہ غیر
 اہل جذب کا مراقبہ اقرب طرق میں نہیں ہے
 اس لیے کہ سالک سلوک اسماء اور مجاہدہ کا محتاج
 ہے اور مراقبہ حق کو چشم بصیرت سے ہمیشہ دیکھنے
 اور تفہیم مذہل و جذب حاصل و سرور باعث شوق
 حادث کو کہتی ہیں صوفیہ کہتے ہیں کہ ہر بات میں اور ہر وقت
 انکشاف از حقیقت کا پاس و لحاظ اس میں ہونا چاہیے

معنی قولہ تعالیٰ افمن هو قائم الى اخره اور مراقبہ ماخوذ از رقابت است بمعنی محافظت یا از رقوب بمعنی انتظار و نیز بمعنی مرادست و آن قریب است از معنی حفظ و انتظار۔ و در اصطلاح اہل حقیقت مراقبہ است امت علم عیب است باطلاع الرب فی جمیع احوالہ و بعضی گویند ہی مراعاة السر بملاحظۃ الحق	جیسا کہ شہاب الدین نقاشی ہے اَمِنْ هُوَ قَائِمٌ اِلَیْہِمْ اور مراقبہ رقابت سے ماخوذ ہے محافظت کے معنی میں یا رقوب سے انتظار کے معنی میں اور مرادست کے معنی میں بھی ہے اور یہ حفظ اور انتظار کے معنی سے قریب ہی اور اصطلاح اہل حقیقت میں مراقبہ کے یہ معنی ہیں کہ بند ہمیشہ یہ یقین کرے کہ پروردگار اس کے ہر حال سے مطلع ہے اور بعض کہتے ہیں کہ یہ باطن کی نگاہداشت ہی ہر لحظہ
مع کل خطرة وقیل ہی تسلیطہ ہیبتہ الحق ونظرة علی القلب وسائر الاعضاء فی کل حرکاتہا وسکنا تہا۔ قال اللہ کان علیکم رقیبا وقال علیہ السلام لجبرئیل لما سئل عن الاحسان ان تعبد اللہ کانتک تراه فان لم تکن تراه فانه یراک فقوله فان لم تکن تراه فانه یراک اشارۃ الی حال المراقبة یس مراقبہ اقرب طرق الی اللہ است من حیث التقرب الیہ واین بعینہ معنی نفی وانبات اندچہ کہ مراقبہ ملاحظہ اثبات وحدہ وجود الہی است در باطن و این معنی بعینہ معنی لا الہ الا اللہ است زیرا کہ نتیجہ ذکر کفر نفی و اثبات مراقبہ است چہ حقیقت نفی و اثبات	حق مع ہر خطرہ کے اور بعض کے نزدیک ہیبت ہی اور اوس کی نظر کا مسلط ہونا ہے قلب در کل اعضا کے حرکات و سکنا ت پر اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ وہ تمہارا نگران ہے اور آنحضرت صلعم نے جبرئیل سے فرمایا جیسا کہ انھوں نے مرتبہ احسان کو پوچھا کہ اللہ کی عبادت کر دو گویا کہ تم اوس کو دیکھتے ہو اگر تم اوس کو نہیں دیکھ سکتے ہو تو وہ تم کو دیکھتا ہے پس آنحضرت کا ارشاد فان لم تکن تراه فانه یراک میں مراقبہ کی طرف اشارہ ہے تو مراقبہ خدا کی سب سے نزدیک راہ ہے بحیثیت اوس کے تقرب کے اور یہ بعینہ نفی اور اثبات کے معنی ہیں کیونکہ مراقبہ باطن میں اثبات وحدت وجود الہی کا ملاحظہ ہے اور یہ بعینہ لا الہ الا اللہ کے معنی ہیں اس لیے کہ ذکر نفی و اثبات کا نتیجہ مراقبہ ہے کیونکہ حقیقت نفی و اثبات

بالقلب است و بعضی گفته اند کہ توجہ و مراقبہ یکے است و بعضے فرق باین چنین بیان می کنند کہ توجہ آن است کہ مقید متوجہ مطلق شود و ہر ارادت و طلب در مطلق نماید و اشتیاق و انتظار بطور مطلق بہ کمال در نہایت است یا در قرن نہایت کہ آن را مراقبہ گویند۔	بالقلب ہے اور بعضے کہتے ہیں کہ توجہ اور مراقبہ ایک چیز ہے اور بعضے یہ فرق بیان کرتے ہیں کہ توجہ یہ ہے کہ مقید مطلق کی طرف متوجہ و راویں کی ارادت و طلب مطلق ہی کے لیے ہو اور اشتیاق اور انتظار بطور مطلق کمال انتہا میں ہے یا قرب بہ انتہا کہ جس کو مراقبہ کہتے ہیں۔
---	---

قولہ من غیر اشتراط و ضوع و ان وجد فہو اولی و لا فی تخصیص وقت
دون وقت و من غیر ملاحظۃ النفس دخول و خروج کافی مراقبۃ و لا من
ملاحظۃ حروف کلمۃ الطیبۃ بل لا یلاحظ الا المعنی فقط فی کل حال
قائماً او قاعداً او ماشیاً او مضطجعاً او متحرکاً او ساکناً شارباً او اکلاً

اقول و ضرور مراقبہ شرط نیست و اگر بود اولی است کہ بہ آداب باشد و اثرش زیادہ تر بود بلا تخصیص وقت و غیر وقت و بغیر ملاحظۃ نفس در دخول و خروج در مراقبہ و بدون ملاحظۃ حروف کلمہ طیبہ بلکہ ملاحظۃ معنی باید در ہر حال خواہ در حالت قیام باشد یا قعود یا مشی یا در اضطجاع و یا بحالت حرکت یا سکون یا در اکل و یا در شرب گویم طریقہ آن این کہ ذاکر بہ زبان قلب لا الہ تلفظ کند و جمیع تعلقات قلبیہ را نفی کند بعد ازان ہم بہ زبان قلب الا اللہ تصور کند و بدان اثبات	میں کہتا ہوں کہ وضو مراقبہ میں شرط و طہنیں اگر ہو تو بہتر ہے کہ یہ آداب سے ہے اور اوس کا اثر زیادہ ہوگا بلا تخصیص وقت و غیرہ کے اور بغیر ملاحظۃ نفس کے دخول اور خروج کے مراقبہ میں اور بغیر ملاحظۃ حروف کلمہ طیبہ کے بلکہ صرف معنی کا ملاحظہ چاہیے ہر حال میں خواہ حالت قیام میں ہو یا قعود میں یا چلنے میں یا لیٹنے میں یا حرکت میں یا سکون میں یا کھانے پینے کے وقت تیرے نزدیک اوس کا طریقہ یہ ہے کہ ذاکر زبان قلب سے لا الہ کے اور کل تعلقات قلبیہ کی نفی کرے پھر زبان قلب سے الا اللہ کہے اور اوس سے حق کا
---	--

وجود وحدانیت حق کند و اگر باین طریقہ کند
 حاجت بہ جس نفس بہر حضور مذکور وصول
 فرمول از ماسوی اللہ نثار دیں ہر گاہ آئین
 مذکورین را بطریقین معلومین ذکر کرد و جبہ
 آن صفوت و زکا نفس حاصل گشت و ذکر
 باین ہر دو ذکر عارف باللہ و وصل الی اللہ
 گردین بحر این بہر معرفت حق حاجت
 بطریقہ دیگر نہ دارم کمالات محققہ علی
 من فعل۔

وجود یکتا ثابت کرے اور اس طرح کرنے میں حضور
 مذکور اور ماسوی اللہ سے غفلت کے وصول میں
 سانس روکنے کی ضرورت نہیں پھر جب اس نے
 اسما و مذکورہ کا ذکر بطریق معلوم کیا اور اس کی
 وجہ سے صفائی اور برگزیدگی نفس میں حاصل ہوگئی
 تو ذکر ان ذکر ورن کی وجہ سے عارف باللہ اور وصل
 الی اللہ ہو گیا اس کے سوا معرفت حق کے لیے کسی
 دوسرے طریقہ کی حاصل کرنے کی ضرورت نہیں
 چنانچہ جس نے اس کو کیا ہے او سیر مخفی نہیں۔

قوله وطریق المراقبۃ ان تنفی اینیتک اولاً والاینیۃ عبارتۃ عن ان یکون
 حقیقتک و باطنک غیر الحق سبحانه ولا تنفی الاھذا الاینیۃ وهو عین معنی
 لا الہ ثم اثبت الحق فی باطنک ثانیاً وهو معنی لا الہ

اقول وطریق مراقبہ آن است کہ نفی کن اولاً
 اینیت خود را و اینیت عبارت است ازین کہ
 حقیقت و باطن تو غیر حق باشد پس نفی ہمین
 ز عسم غیرت کنی کہ این باشند معنی لا الہ
 و اثبات حق کن در باطن کہ این بوند معنی لا الہ
 باید دانست کہ اینیت عبارت است از بودن
 قلب محبوب بہ وجود امکان و اثبات وجود
 حق در آن عبارت از شاہدہ وجود اللہ است در
 قلب پس مادام کہ قلب محبوب بود و وجود امکانی

میں کتا ہوں کہ مراقبہ کا طریقہ یہ ہے کہ اولاً اپنی
 اینیت کی نفی کر دینیت یہ ہے کہ تمہارا حقیقت
 اور تمہارا باطن غیر حق معلوم ہو تو اسی خیال غیرت
 کی نفی کرنا چاہیے لا الہ کے یہی معنی ہیں۔ اور
 باطن میں حق کا اثبات کرو کہ لا الہ کے یہی
 معنی ہیں جتنا چاہیے کہ سبب وجود امکانی قلب
 کا محبوب ہونا اینیت ہے اور اس وجود امکانی میں
 اثبات وجود حق قلب میں وجود الہی کے مشاہدہ سے
 عبارت ہے پس جبکہ قلب وجود امکانی سے محبوب

<p>وجود حق مشاہدہ نہ گردد و حق تجلی نہ کند در ان ابدًا و دانستہ نہ شود طریق توحید و طالب عارف باشد حق معرفت نہ شود سوال وجود امکانی کہ مجازی ظلی است چگونہ حاجب و مانع از شہود وجود حقیقی اصلی تواند بود جواب وجود امکانی حجاب می گردد بہ نسبت اہل حجاب کہ محبوب بہ وجوب امکانی در قلب کالعمی فی العین کہ مادامیکہ قلب محبوب بدان حجاب بود نور وجود مشاہدہ نہ گردد چنانکہ چشم کمور نور آفتاب نہ توان دید با این ہمہ کہ آفتاب موجود نفس لامریت و نورش ظاہر در عالم است فافہم</p>	<p>رہے گا وجود حق کا مشاہدہ نہ ہوگا اور حق اوس میں کبھی تجلی نہ ہوگا اور طریق توحید کا علم بھی نہ ہوگا اور طالب کما حقہ عارف باشد نہ ہوگا سوال وجود امکانی کہ جو مجازی ظلی ہے شہود وجود حقیقی اصلی کا حاجب مانع کیسے ہو سکتا ہے جواب وجود امکانی بہ نسبت اہل حجاب کے حجاب ہو جاتا ہے جن کے قلب پر وجود امکانی کا پردہ پڑا ہے جیسے نابینائی آنکھ میں ہے جب تک قلب اوس حجاب سے محبوب رہتا ہے اوسے نور وجود کا شہود نہیں ہو تا جیسے اندھے کو نور آفتاب نظر نہیں آتا یا این ہمہ کہ آفتاب موجود ہے اور اوسکی روشنی پھیلی ہوئی ہے پس سمجھو</p>
---	--

قوله فان قلت اذا كان الوجود واحداً وغيره ليس بموجود فأي شيء
يُنْفى واي شيء يُثبت

<p>اقول یعنی اگر کوئی کہ چون حسب تقریرات سابقہ ظاہر و مبہین گشت کہ وجود مطلق واحد است غیر موجود نہ پس نفی کر کنیم و اثبات کریم</p>	<p>میں کہتا ہوں کہ اگر یہ کہو کہ جب حسب تقریرات بق ظاہر ہوا کہ وجود مطلق ایک ہے اوس کا غیر موجود نہیں تو ہم کس کی نفی کریں اور کس کا اثبات کریں</p>
--	---

قوله قلت وهم الغيرية والاشينية نشأ الخلق وهذا الوهم باطل فلكان ينفي
هذا الوهم ثم اثبت الحق سبحانه في باطنك ثانياً

<p>اقول گویم کہ آن وسم غیرت و دوئی است کہ این را باطل باید کرد و حق را ثابت و طے یقہ آن بالا رفت</p>	<p>میں کہتا ہوں اس کا جواب یہ ہے کہ وہ وسم غیرت اور دوئی ہے جس کو باطل اور حق کو ثابت کرنا چاہیے جس کا طریقہ اوپر بیان ہو چکا۔</p>
--	--

قوله ايها الطالب اذا غلب عليك الحال بفضل الله وكرمه لا تقدر على نفق
اينيتك الوهية بل لم يتبق فيك الا اثبات الخسب ما نه تعالى رزقنا الله تعالى
واياكم هذا المقام بحمة النبي الدلائل

اقول اي طالب ہر گاہ کہ بر تو حال غالب شود بفضل خدا و کرم سے حال غالب ہوگا تو نفی اینیت و ہمہ خود توانی داشت بلکہ خواہد ماند در تو اگر اثبات حق روزی دید ما را و شمار اخذ کے بر تیرا این مقام بحمت رسول و آل وی کہ بزرگ اند این اشارہ بہ جذبہ تعلیق قرب ایجاد ی حق است کما اشار الیہ تعالی اللہ	میں کہتا ہوں ای طالب جسوقت تجھ خدا کے فضل اور کرم سے حال غالب ہوگا تو نفی اینیت و ہمہ کی تجھ میں خود قدرت ثباتی رہیگی بلکہ اثبات حق کے سوا تجھ سے کچھ نہ ہو و یگا اللہ تعالی ہم کو اور نعم کو یہ مقام بحمت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور ان کی اولاد پر گزیدہ کے عطا کرے اس سے جذبہ تعلیق قرب ایجاد ی حق کی طرف اشارہ ہے چنانچہ اللہ تعالی فرماتا ہے کہ اللہ جس کو چاہتا ہے برگزیدہ کرتا ہے۔ یہ اس خیر کا ختم ہے جسکا ہم نے ارادہ کیا تھا یعنی اس صحیفہ کی شرح یا اللہ طرح تو نہیں اس شرح کو یا سانی اتمام کی نعمت بخشی و سیطرح ہماری یو ایسی پوری معرفت و مغفرت و بخشش و خوشنودی آسان فرما۔
یجتبی الیہ من یشاء هذا اخر ما اردنا شرح هذا الصحيفة الشريفة اللهم كما انعمی من تيسير اتمامها فيسر لنا تمام معرفتك و تمام توفيقك و تمام مغفرتك و تمام رضوانك۔	

بفضل الله العلي الا نور قد تم ترجمة هذا الكتاب على يد العبد الاحقر على حيد ر غفر له
الله العلي الا كبر نهار سابع وعشرين يوم الثلاثاء من شهر صفر المظفر سنة اثني اربعين
وثلاث مائه بعد الالف من هجرة النبي المطهر عليه صلوة الله وسلامه دائما ما طلع
الشمس ولمع القمر اللهم تقبل منا هذا السعي كما تقبلت عن اسلافنا وانعمنا كما انعمت
عليهم برحمتك ومنك وارزقنا معرفة تامة واجعله لنا خيرا رفيقا و هذا الى
سواء الطريق واخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على رسوله
حبيبه سيد المرسلين وعلى آله واصحابه واوليائه اجمعين امين ثم امين

